N° 73
2000

Revue
de réflexion
théologique

HOKHMA

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

Marc Barthélémy : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 6-8, rue Lalande, F-75014 Paris

Service de presse : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché aux Poissons, F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 04)

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2e trimestre 2000.
N° d'impression 00.0220. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web **www.xl6.com**,
un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

Hokhma 73/2000, pp. 1-15

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Troisième partie[1]

par Jacob KLAPWIJK,
Professeur à l'Université Libre d'Amsterdam, Pays-Bas

III. WILLIAM JAMES ET LE PRAGMATISME*: DE LA VIE PRATIQUE ET DE L'INTÉGRITÉ DU MONDE

Le pragmatisme est une théorie et conception de la vie populaire, répandue dans de nombreux pays. Il est originaire des Etats-Unis. On considère le logicien Peirce comme le précurseur de ce pragmatisme américain, mais ce sont surtout l'éloquence et la plume acérée de son disciple William James qui en ont répandu les idées. C'est pourquoi ce dernier est devenu le véritable fondateur et propagateur du pragmatisme. James se fit aussi connaître en Europe, surtout par sa remarquable étude de psychologie de la religion, *Varieties of Religious Experience.* Aux Etats-Unis, il fut égalé en importance, voire surpassé, par John Dewey, grand partisan d'innovations sociologiques et pédagogiques. Je souhaite, dans ce qui suit, attirer principalement l'attention sur le pragmatisme de William James, sans toutefois négliger Peirce ni Dewey.

Le pragmatisme nous fait sortir de la problématique étroite (défendue par Heidegger et ses disciples, voir l'exposé précédent) de l'individu

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 68ss.

[1] Cet article est la troisième partie, mise à jour et augmentée (notamment dans sa conclusion critique), de *Philosophien im Wiederstreit. Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse,* éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen 1985. Nous remercions l'auteur et les éditeurs pour leur autorisation et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

et de son historicité* intérieure. Il nous élargit à l'espace d'une société humaine en chemin, et semble faire preuve d'une conception évolutive de la vérité. A la recherche d'une philosophie ouverte, nous réfléchirons donc entre autres, dans cette étude sur le pragmatisme, sur la conception jamesienne d'une vérité changeante et l'idée deweyenne d'une « société apprenante* ». Mais commençons par C.S. Peirce.

1. Le pragmatisme de C.S. Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) écrivit en 1877/78 deux articles, fondamentaux non seulement pour sa propre réflexion, mais aussi pour le développement ultérieur du pragmatisme : « The Fixation of Belief » et « How to Make Our Ideas Clear ».

« The Fixation of Belief » expose l'idée que tous les processus cognitifs* de la conscience humaine naissent de la tension entre le doute (*doubt*) et la ferme conviction (*belief*). L'homme a par nature besoin de conviction, c'est-à-dire de pensées et d'habitudes solides et stables. Avec cette conviction, il s'intègre au monde de l'expérience qui l'environne. Un doute s'élève lorsque l'homme est pressé par des expériences nouvelles qu'il ne peut assimiler, c'est-à-dire intégrer dans son mode de vie. Le doute le désoriente et le prive de but. L'homme est ainsi contraint de vaincre le doute en réorganisant sa connaissance. Il est en quête d'un mode de vie et de pensée nouveau et stable. Il aspire à « fixer sa conviction ».

Dans la philosophie de Peirce, le doute a donc, en principe, une fonction éminemment positive ! Le doute stimule les ressources de la pensée pour agir et étudier. Il est comparable à l'excitation d'un nerf qui provoque un mouvement réflexe. Face à un problème concret, le doute fait réfléchir. Si l'on réussit à résoudre le problème, la conviction se consolide. Lorsque la formation de la connaissance n'est plus stimulée, elle s'arrête, et ce jusqu'à ce que de nouveaux faits d'expérience fassent surgir un nouveau doute, et obligent à un nouvel examen.

Un doute peut être surmonté de différentes manières. Premièrement, lorsque l'on se ferme sur soi et refuse le problème qui se présente ; deuxièmement, par l'invocation d'un pouvoir supérieur : on cherche à étayer son ancienne opinion par l'autorité d'un Parti ou d'une Eglise ; et troisièmement, en se cramponnant, devant les faits nouveaux qui dérangent, à un principe axiomatique* ou à une philosophie aprioriste*. Ces méthodes (isolement, autorité, apriorisme*) concordent sur un point : l'homme les emploie pour écarter les faits d'expérience épineux. Mais il n'y parvient qu'à moitié, vu que l'expérience ne se laisse pas refouler indéfiniment.

Il y a pourtant encore une dernière méthode : la méthode scientifique. Elle seule vainc complètement le doute, parce qu'elle accepte

les problèmes qu'elle rencontre. Cette méthode compare sans cesse ses idées et solutions aux faits d'expérience et les y accorde. Pour Peirce, on ne peut donc accéder à la vérité que dans la correspondance de la pensée et de l'être, c'est-à-dire dans la conformité de la pensée à la réalité effective. Peirce soutient encore une conception traditionnelle de la vérité : l'adéquation de la pensée et de la réalité.

En résumé : Si Peirce est traditionaliste en comprenant ainsi la vérité, il innove toutefois – et ici se manifeste l'irrationalisme* – en considérant la pensée comme un instrument pratique. Elle cherche à restituer certitudes et repères à l'homme dubitatif et désorienté. Sa véritable et unique fonction est donc pratique. Peirce voudrait faire naître chez l'homme une façon de penser qui lui soit utile au quotidien.

2. Une théorie opérationnaliste* de la signification

Or, la pensée humaine consiste en concepts et représentations dont la signification est souvent très incertaine et confuse. Ayant exposé, dans le premier article, la visée pratique de la pensée, Peirce en vient à examiner, dans le deuxième, « How to Make Our Ideas Clear ? », comment rendre nos idées claires.

A cette question, Peirce répond de la manière suivante : à cause du caractère pratique de la pensée, le sens exact d'une représentation ou d'un concept ne peut être déterminé qu'en examinant quelle pratique est associée consciemment à la représentation. Voici quelques exemples. Que voulons-nous dire par la proposition : « Cet objet est dur » ? Ou que comprenons-nous sous le concept « dureté » ? Nous n'entendons pas par là une qualité mystérieuse, difficile à définir ! Nous voulons simplement dire que cet objet ne peut pas facilement être égratigné ou détérioré lorsque nous le mettons en contact avec d'autres objets. Par « dureté » nous entendons donc une propriété manifeste chez certains objets.

Autre exemple : qu'entendons-nous par « électricité » ? « L'électricité » n'est pas une force mystérieuse dont certaines choses sont animées ou chargées. Non, par « électricité » nous n'entendons que l'ensemble des phénomènes électriques concevables, c'est-à-dire les effets pratiques connus sur les aimants, les lampes, les personnes électrocutées, etc.

Peirce a formulé une règle générale pour la signification que nous devons attribuer à une représentation : observe quels sont les effets pratiques que tu as coutume d'attribuer à l'objet de ta représentation. Toutes les représentations de ces effets pratiques forment, en somme, la représentation de l'objet lui-même.

Peirce renvoie au grand physicien allemand G.R. Kirchhoff qui aurait dit : « Nous savons certes ce qu'est l'effet de la force, mais ce

qu'est la force elle-même, cela ne nous est pas connu ». Pour Peirce, une telle affirmation joue sur les mots, puisque la représentation que nous avons de la force n'a pas d'autre fonction que de nous faire adopter une attitude pratique face au phénomène de la force ou à ses effets concrets, concevables et calculables.

Le pragmatisme de Peirce pourrait donc être défini comme une « théorie opérationnaliste de la signification ». La signification d'une chose ne réside pas dans son essence métaphysique* cachée, mais elle s'épuise complètement dans les opérations et les effets attribués à cette chose.

C'est pourquoi Peirce a considéré sa théorie pragmatique de la signification comme une arme critique redoutable contre les nombreuses spéculations métaphysiques de la philosophie et de la théologie traditionnelles. Selon lui, presque toutes les « idées » théologiques et philosophiques sont obscures et doivent être « clarifiées ». Il prend pour exemple la doctrine catholique romaine de la transsubstantiation. La « substance* », c'est-à-dire l'essence du pain et du vin - affirme l'Eglise catholique romaine - est réellement transformée pendant l'eucharistie en la chair et le sang du Seigneur Jésus, bien que les qualités extérieures (les « accidents ») du pain et du vin (goût, couleur, etc.) ne changent pas. Pour Peirce, une telle représentation n'a absolument aucune signification théorique, en tant que proposition scientifique. Car ce qui caractérise le pain et le vin réside précisément dans les effets mentionnés. Le pain et le vin ne sont pour nous pain et vin que parce qu'ils ont ce goût, cette couleur, etc. Il est donc vain d'affirmer que le goût et la couleur resteraient identiques, mais que l'essence (la « substance ») aurait changé. Le point de départ de Peirce reste le même : la signification d'une certaine représentation (c'est-à-dire du pain et du vin) ne se rapporte qu'à l'ensemble de tous les effets pratiques que le représenté possède pour nous.

3. La philosophie « risquée » de William James

Cette théorie de la signification de Peirce fut bientôt adoptée par William James (1842-1910), professeur à l'Université de Harvard. James l'a toutefois développée et transformée en une théorie pragmatique de la vérité. C'est d'ailleurs sans le consentement de Peirce qu'il le fit : Peirce appela dès lors sa propre théorie « pragmaticisme ». Il trouvait ce mot si laid qu'il ne tomberait pas « aux mains de kidnappeurs ». La différence entre Peirce et James, effectivement, n'est pas négligeable !

Peirce soutenait encore, comme nous l'avons déjà vu (voir ci-dessus), la conception traditionnelle, objective de la vérité. Celle-ci était pour lui l'adéquation de la pensée et de la réalité empirique*.

Peirce était du reste convaincu qu'aucune expression ou théorie scientifique ne pourrait jamais, dans le cours de l'histoire, prétendre parfaitement à cette vérité. La vérité parfaite était pour lui un idéal. Il voyait la vérité comme le point de convergence idéal, universel de toutes les conceptions scientifiques, c'est-à-dire comme cette théorie englobante en laquelle tous les essais scientifiques se rencontreraient finalement. Cette *théorie* objective, universellement valable, quoique jamais complètement accessible, correspondrait complètement à la réalité, c'est-à-dire qu'elle serait la *vérité* objective, universellement valable.

James rejette cette conception rationaliste* de la vérité comme trop unilatérale. Il fait remarquer, dès 1880, que la philosophie, à côté et au-delà des énoncés objectifs et universels, devrait oser d'autres énoncés, qui insufflent de l'espoir et mobilisent des forces profondes dans l'homme, principalement la force de la croyance. Il justifie cela en montrant que croire *à* quelque chose peut précisément conduire à la vérité *de* quelque chose ; autrement dit, la croyance est un facteur constitutif de vérité. Elle peut rendre un énoncé vrai.

Prenons l'exemple suivant : une personne, escaladant les Alpes suisses, fait un faux pas. Elle peut tout juste encore se cramponner à une saillie rocheuse. Il n'y a de salut pour elle que par un grand bond. Une autre personne s'en rend compte et crie : « Tu y arriveras, saute ! ». Une telle affirmation est-elle vraie ? On ne peut pas le dire *in abstracto*. Elle ne devient vraie que si la personne concernée la croit ; elle devient fausse si elle ne la croit pas.

La vie humaine, selon James, est pleine de ces affirmations subjectives, risquées. Que faut-il penser d'une déclaration des autorités officielles comme : « La situation économique s'améliorera l'année prochaine ! » ? Selon William James, les assertions philosophiques aussi, et notamment elles, sont risquées, c'est-à-dire hasardeuses. Elles ne sont ni objectives ni incontestablement certaines, mais s'adressent à la croyance. Ce qui les confirme, c'est qu'elles inspirent et poussent à agir. Bref : un propos inspirant est vrai, parce que (et dans la mesure où) on le vérifie (littéralement : « fait vrai »), en ce qu'on le croit.

4. Une théorie opérationnaliste de la vérité

James développa ces vues dans *Pragmatism : A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907). Peirce avait affirmé : la *signification* d'un certain énoncé ou d'une certaine pensée réside complètement dans leur effet pratique. James utilise dans ce livre la théorie opérationnaliste de la signification de Peirce et la transforme ensuite en une théorie opérationnaliste de la vérité. Il déclare : la *vérité* d'une assertion ou d'une théorie réside complètement dans leur effet pratique. Si une certaine assertion agit, en ceci ne se trouve pas alors seulement sa signi-

fication, mais aussi sa vérité. C'est en agissant qu'elle se rend vraie. Si elle n'agit pas, elle est fausse.

Ainsi, si quelqu'un s'encourage lui-même ou encourage son voisin en lui disant : « Tu te sortiras de cette situation délicate », cette théorie est vraie si elle agit effectivement. Les théories deviennent ainsi des instruments qui modifient et améliorent la réalité. Sont vraies les théories qui servent et réussissent. James ne s'intéresse en fin de compte qu'à la *cash-value*, c'est-à-dire la valeur au comptant, d'une opinion émise.

L'unique question est : « Que gagne-t-on au fond à penser cela ? ». Cette théorie instrumentaliste de la vérité se distingue ainsi radicalement de la théorie de la correspondance d'un Peirce. Mais James s'écarte de Peirce sur un autre point encore. Il ne met plus l'exigence de scientificité de la pensée au centre. Pour Peirce, la signification d'une représentation résidait dans les effets pratiques qui peuvent être vérifiés *scientifiquement*, ou autrement dit, qui sont constatables empiriquement et contrôlés expérimentalement (voir § 1, ci-dessus). Pour James, la signification *et* la vérité d'une représentation résident dans ses effets pratiques, peu importe comment ils se manifestent ou comment ils peuvent être « vérifiés ». En partant de la méthode scientifique, Peirce s'attachait au contenu objectif ou à la signification universellement reconnue des concepts et représentations. James est moins rationaliste. Il s'intéresse aussi aux divers effets subjectifs et profondément personnels qu'une compréhension donnée provoque en quelqu'un.

Il faut lire le célèbre livre de William James, *Varieties of Religious Experience*, dans cette perspective. Il s'agit d'un exposé palpitant de représentations et expériences profondément personnelles, religieuses ou mystiques, et de leurs effets sur les individus. Si quelqu'un se console de son expérience de la vie à la pensée qu'il y a une réincarnation ou un Dieu, alors une telle croyance est utile à l'intéressé, et elle est donc vraie, même si elle n'est pas vérifiable de manière objective et scientifique.

James se reconnaît lui-même dans de telles vérités et croyances personnelles. Elles sont liées à sa conception pluraliste de la réalité. Celle-ci, conformément à son irrationalisme, est complexe, toujours nouvelle, ouverte, en situation. Elle ne se laisse jamais réduire à un cosmos, c'est-à-dire à un tout ordonné. C'est pourquoi James considère le monothéisme comme un arrière-plan explicatif peu satisfaisant. La réalité étant ouverte et plurielle, la pensée philosophique doit, elle aussi, être ouverte et plurielle. De par son pluralisme, il se sent personnellement attiré par le polythéisme, la croyance en de multiples dieux.

5. Dewey et la croyance pragmatiste au progrès social

Quelques mots encore sur John Dewey (1859-1952). Il fut professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Chicago et à l'Université Columbia. Aux Etats-Unis, son influence – si on la compare avec celle de Peirce et de James – a peut-être été la plus considérable sur le plan pratique, surtout à cause de ses idées sur la « société apprenante » et ses expériences radicales dans le domaine de l'éducation et de la réforme scolaire. Il doit être mentionné ici parce qu'il a modifié de manière décisive la doctrine de James.

Constatons tout d'abord que Dewey approuve presque entièrement la conception pragmatiste de la vérité chez James. Dewey estime lui aussi que la vérité est liée étroitement à l'utile et à l'efficace. Il se distingue toutefois de James sur un point : il rejette son subjectivisme. D'accord avec Peirce, Dewey exige de nouveau la vérifiabilité objective et scientifique. Pour Dewey une opinion, une hypothèse, etc., n'est vraie que lorsqu'elle se trouve être utile et efficace *en un sens scientifique.*

Au reste, Dewey lie cette conception pragmatiste de la vérité à une conception naturaliste de l'homme, inspirée de Darwin. L'homme est, selon lui, un organisme comparable à l'animal ou à la plante. Il se met à penser dès que, dans sa vie, il se trouve confronté à quelque chose de curieux ou d'incompréhensible et qui l'inquiète. Le doute, dont il était question ci-dessus chez Peirce, n'est au fond rien d'autre qu'une perturbation dans le processus général de croissance et dans le rythme de vie. Une telle perturbation est une situation problématique, un *challenge* (défi) qui attend une *response* (réponse ou réaction) de l'intellect humain.

L'objectif de tout processus cognitif, comme de l'ensemble de la science, est donc, chez Dewey aussi, pratique par nature. Penser signifie vaincre les troubles naturels de la croissance. Il s'agit de s'adapter à la situation concrète, comme le fait aussi, à sa manière, chaque organisme végétal ou animal.

Pour Dewey, « adaptation » est un mot-clé, au sens spécifique. L'adaptation ne subit pas les circonstances. L'adaptation humaine, en particulier, est toujours une réaction active. Dewey renvoie souvent à l'aphorisme fameux de Francis Bacon : *Knowledge is Power* (la science est puissance). Connaître, ce n'est pas seulement apprendre comment on s'accommode aux circonstances, c'est aussi apprendre comment on y intervient. Il est nécessaire de s'adapter à la situation afin de pouvoir la maîtriser, c'est-à-dire adapter la situation à soi-même. L'homme s'adapte à une inondation, mais pas seulement en se réfugiant dans des régions plus élevées. Il construit des digues et régularise le niveau des crues, créant de nouvelles situations problématiques, par exemple la rupture d'une digue. La pensée n'est donc jamais au repos ; car toujours sur-

gissent de nouvelles difficultés à résoudre, qui sont pour la pensée autant de possibilités nouvelles de croître.

Bref, la pensée humaine, et notamment scientifique, doit toujours à nouveau s'adapter *activement*. Richard Rorty, un disciple contemporain de Dewey, exprime la même idée fondamentale, lorsqu'il affirme que la connaissance ne tend aucunement à s'accorder avec la réalité (la définition traditionnelle de la vérité comme correspondance). Elle tend au pouvoir. Connaître est un outil pour maîtriser la réalité. Toute la connaissance et la maîtrise de la nature ont résulté, selon Dewey, du processus continuel d'adaptation et de réadaptation de l'intelligence scientifique. L'ensemble des sciences exactes de la nature en est le fruit.

L'homme est largement parvenu à connaître et maîtriser les processus naturels. Il lui faut par contre amorcer la connaissance et la maîtrise des processus moraux et sociaux, tels qu'ils se déroulent dans notre monde. Dans les sciences de la nature, la recherche a fait d'immenses progrès ! La recherche sociologique, à l'opposé, n'en est qu'à ses premiers balbutiements. Or c'est aussi dans le domaine moral et social que toutes les perturbations et frustrations doivent être repérées et résolues par la recherche scientifique. Dewey est en effet fermement convaincu de l'idée de la « société apprenante ».

Selon Dewey, le développement social doit s'effectuer de la même manière que celui des sciences naturelles. Les sciences empiriques de la nature ne purent prendre leur essor qu'en s'arrachant à l'emprise rigide de la vision métaphysique grecque du monde et en s'occupant résolument et méthodiquement des situations concrètes, vécues et expérimentales. La société humaine, cependant, est encore largement dominée et limitée par un système métaphysique de normes éthiques absolues et par la croyance en un monde idéal ou une structure sociale idéale. C'est-à-dire par un critère immuable, que l'on a toujours en tête lorsqu'on examine et résout des problèmes sociaux. Là aussi la recherche doit renoncer à toute rigidité et s'adapter aux situations concrètes de la vie. Chaque situation est nouvelle, autre. Face à une situation problématique, l'intelligence créatrice doit chercher des solutions (originales) et ne pas se servir d'un modèle-type d'homme parfait ou de société accomplie.

Ces solutions originales n'apportent pas la perfection. Mais elles ont en vue, et réalisent, une amélioration, un progrès. Elles mènent de l'« adaptation » à la « réadaptation ». L'objectif est constamment la croissance (*growth*), c'est-à-dire l'évolution d'une société dynamique, expansive, en émancipation. La philosophie de Dewey n'est pas un perfectionnisme, une croyance à la perfection. Au contraire, Dewey l'appelle lui-même « méliorisme », c'est-à-dire une croyance en l'amélioration (*melior* = meilleur). Le méliorisme de Dewey implique une confiance sans bornes dans les possibilités d'amélioration et de progrès de ce monde.

Le pragmatisme de Peirce, James et de Dewey en particulier, est caractéristique de l'optimisme américain. Il fait preuve d'une confiance illimitée en l'homme souverain, qui se sert de la raison comme d'un instrument pratique pour contrôler toujours plus les situations fortuites ou chaotiques. Ainsi, il maîtrisera toujours mieux le monde physique et social. Le pragmatisme est un courant intellectuel qui, malgré la crise de la culture occidentale, a conservé un certain espoir de ce que le président américain Lyndon Johnson avait coutume d'appeler the *great society*. La philosophie du Vieux Continent, européenne, est le plus souvent une philosophie du doute, de l'échec, du pessimisme (historicisme*, existentialisme*, néo-marxisme*). Le pragmatisme américain, par contre, est une philosophie de la confiance en soi et du progrès, et j'ai la conviction que c'est la raison pour laquelle il n'a jamais pu réellement se développer en Europe. Toutefois, après la Deuxième Guerre mondiale, il a beaucoup perdu de son élan, même aux Etats-Unis, du fait des conflits raciaux, de la guerre du Vietnam et des crises économiques, politiques, écologiques et morales actuelles. Le néo-pragmatisme* de Richard Rorty est une exception notable.

6. Première évaluation critique : des relations positives entre théorie et pratique

6.1. Si nous considérons les principaux courants de la philosophie contemporaine, le pragmatisme – de même que la philosophie de la vie et l'existentialisme – apparaît comme une forme d'irrationalisme. Il développe le thème irrationaliste de l'homme souverain dans la situation contingente*[2]. C'est pourquoi le pragmatisme a lui aussi beaucoup contribué à la dissolution du rationalisme occidental traditionnel, de sa foi en la rationalité objective de l'homme et au caractère raisonnable du monde.

6.2. La nature de l'antirationalisme diffère considérablement dans l'existentialisme, dans la philosophie de la vie (entre autres d'Henri Bergson, dont je ne traiterai pas ici) et dans le pragmatisme. L'existentialiste juge que la foi occidentale en la raison et la science est une attitude de fuite de l'homme inauthentique ; le philosophe de la vie considère cette foi comme une invasion de l'intuition par l'intellect technoscientifique, tandis que le pragmatiste la comprend comme un isolement et une absolutisation, illégitimes, de la pensée par rapport à l'expérience pratique. Toutefois, c'est le pragmatisme (notamment le pragmatisme deweyen) qui se rapproche le plus de l'ancien rationalisme. L'intellect scientifique n'est certes qu'un instrument pratique de l'homme

[2] Cf. l'exposé sur Martin Heidegger, *Ḥokhma* 71/1999, pp. 12-13.

souverain pour la maîtrise de la situation contingente, mais la confiance que lui porte Dewey est illimitée.

6.3. Le pragmatisme de James et de ceux qui l'ont suivi a montré à juste titre que la pensée théorique ne doit pas être isolée de l'action pratique. Théorie et pratique doivent nourrir des relations positives. La science ne doit pas être le luxe d'une élite. Elle est née des expériences de la vie pratique et doit aussi lui être utile.

Il me faut ici ajouter une remarque importante. La vie pratique chez James et Dewey ressemble à maints égards à la vie historique chez Dilthey[3]. Dans cette mesure, on peut considérer ce concept de pratique comme une catégorie englobante, et le pragmatisme comme une théorie ouverte. Toutefois, cette théorie ouverte est immédiatement, elle aussi, corrompue. La pratique est considérée comme maîtrisable, la théorie réduite à un instrument et la norme de vérité à un certificat de qualité.

6.4. Vis-à-vis du pragmatisme, nous devons tenir ferme ceci : la pensée de l'homme n'est pas un instrument docile de la vie pratique, comme l'est par exemple l'instinct animal. Elle ne sert pas seulement à s'adapter dans la lutte pour la vie (*struggle for life*). La pensée – en particulier la pensée scientifique – n'est pas une fonction biologique de l'homme. Elle possède une nature propre et elle obéit à des lois propres, logiques[4]. J'accorde aux pragmatistes que la pensée ne doit pas être isolée de la vie pratique et arrachée de l'horizon de l'expérience humaine : la pensée humaine n'en a pas moins un statut et une fonction propres, elle est une activité autonome et responsable parmi d'autres activités engageant la responsabilité humaine. Elle manifeste sa responsabilité spécifique dans le choix consciencieux entre illusion et vérité.

6.5. Pour cette raison, la conception pragmatiste de la vérité ne peut être acceptée.

Le pragmatisme de James lie la pensée aux pseudonormes de l'adaptation, de la croissance et du succès pratique. Le pragmatisme de Dewey a considérablement circonscrit cet utilitarisme*, mais ne l'a pas abandonné. Et Richard Rorty poursuit cette ligne utilitariste, lorsqu'il affirme de façon provocante que la vérité est fabriquée plutôt que découverte : elle est fabriquée dans le cadre social d'une langue et d'un groupe, contexte qui seul rend possible la fécondité du langage.

---

[3] La philosophie de W. Dilthey a fait l'objet du premier exposé, « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Ḥokhma* 70/1999, pp. 1-23.

[4] Cf. « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », p. 18s.

La pensée est liée à une norme propre et universelle, la norme de la vérité : tout savant a une intuition implicite du vrai. Sans un tel critère du vrai, on ne pourrait jamais distinguer entre des énoncés vrais et faux. Ni juger de l'importance et de la vérité de la théorie pragmatiste. Une conception de la norme du vrai est par conséquent toujours présupposée ; elle est le point de départ de tout argument scientifique et philosophique, même si on ne la reconnaît pas comme telle, même si on défend une position pragmatiste. C'est donc à tort que les philosophes pragmatistes substituent le succès à la vérité, traitant ainsi la vérité, non comme une norme universelle, mais comme un fait particulier. Les erreurs restent des erreurs, même si elles poussent comme de mauvaises herbes, même si le succès pratique leur est garanti. Qu'on pense par exemple à l'essor fulgurant du national-socialisme dans les années 30. Rien n'est plus dangereux que de lier l'insondable idée de la vérité à la force d'attraction et à la fécondité d'une théorie à l'intérieur d'un groupe ethnique particulier, comme Rorty le fait de nos jours.

Inversement, la vérité reste la vérité, même si elle est oubliée ou foulée aux pieds : vérité et efficacité ou fécondité ne sont pas nécessairement liées. L'objectif de la science n'est donc pas forcément une adaptation progressive à la société ; la science peut aussi avoir pour conséquence une critique radicale de la société.

7. Seconde évaluation critique : Le rêve d'une société apprenante. L'intégrité du monde

7.1. Le pragmatisme, notamment le pragmatisme de John Dewey, a développé en notre siècle – peut-être avec encore plus d'ambition que la théorie marxiste – l'idée d'une « société apprenante ».

C'est une idée qui inspire aujourd'hui beaucoup de sociologues, de politiciens et de réformateurs du monde. Mais c'est aussi une idée contradictoire. Chez Dewey, l'idée de la société apprenante est l'idéal d'une *great society*, d'un Etat de bien-être pour tous, qui doit advenir et se répandre par la planification scientifique et l'adaptation humaine, en progrès constant. Cet idéal est pour ainsi dire la suite programmatique et pratique contemporaine que le pragmatisme donne à l'idéal de l'historien français du XIXe siècle Ernest Renan : « organiser l'humanité scientifiquement ». Le rêve d'une société apprenante est enraciné dans la pensée philosophique moderne de l'autonomie. Il présuppose que l'homme est sujet souverain, s'autodéterminant. Il présuppose de plus un monde objet d'une planification et d'une maîtrise scientifique totale. Il repose, somme toute, sur une séparation artificielle du sujet et de l'objet, ce qui reste une erreur fondamentale, caractéristique des principaux courants de la philosophie moderne et contemporaine.

Cette erreur fondamentale apparaît dans la tension irréductible à laquelle cet idéal est soumis. L'homme est certes érigé par le sociologue en sujet souverain de la société projetée, mais le même homme devient précisément aussi, si cette entreprise réussit, l'objet bureaucratiquement maîtrisé de la planification et de « l'ingénierie sociale ». Le maître est esclave, l'esclave est maître. Le planificateur lui-même devient à la longue une personne adaptée et doit tenter, en tant qu'objet de la planification, d'être sujet de la planification. Quelle est donc, dans un tel cercle, la norme à laquelle mesurer la société future ?

7.2. Existe-t-il un autre point de départ pour une philosophie sociale contemporaine ?

Le point de départ doit être non pas le schéma sujet-objet, mais l'idée de l'intégrité de la réalité, c'est-à-dire l'idée du monde comme un tout englobant, dans lequel l'homme est inséré avec son environnement naturel et social. Le monde conçu comme une réalité intégrale (dans laquelle l'univers physique, biologique et humain sont entrelacés) n'est pas un tout holistique*. Au contraire, il s'agit d'un monde qui renvoie au-delà de lui-même. Il répond à des lois et à des principes normatifs universellement valables qui s'annoncent à la conscience humaine, mais échappent à toute maîtrise scientifique.

Ce sont les normes qui rendent le fait scientifique possible. Il s'ensuit qu'elles échappent, en dernier lieu, à toute maîtrise scientifique, à toute objectivation ou manipulation[5]. Les normes en appellent à la responsabilité. Elles font de l'homme un prochain, placent le monde entier sous la lumière d'une tâche éthique : le monde naturel ne doit jamais devenir la proie d'une maîtrise théorique et technique, ni le monde humain l'objet de son désir. Les normes soustraient l'homme et la nature à l'indifférence du pouvoir. Prises au sens de principes universels, elles obligent l'homme à s'engager dans la lutte pour une société plus juste, ainsi que pour une société mondiale plus juste. Dans cette lutte, la contribution des sociologues est elle aussi, aujourd'hui, non seulement précieuse, mais indispensable.

Les normes n'érigent pas l'homme en sujet souverain. Elles ne le réduisent pas davantage en objet de maîtrise sociologique.

Ce n'est que si la philosophie accepte l'intégralité du monde que l'intégrité de l'homme et de la nature peut être respectée.

7.3. L'idée d'un monde intégral et intègre, renvoyant au-delà de lui-même et fournissant en tant que tel un critère d'analyse critique de chaque société concrète, découle en un certain sens de la pensée chrétienne de la Création. Cette proposition étonnera peut-être tant les philosophes que les théologiens.

[5] Cf. « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », p. 18s.

Les philosophes peuvent se demander : la conception chrétienne de la société n'a-t-elle pas toujours été conservatrice, traditionnelle, attachée à l'ordre établi ? La société médiévale agricole avec sa structure autoritaire, féodale, puis la société industrielle moderne avec ses entreprises libres, capitalistes, enfin l'actuelle société de consommation avec ses assurances sociales n'ont-elles pas toutes été justifiées, du côté chrétien, comme « voulues de Dieu » ?

De fait, les chrétiens sont souvent conservateurs, et le conservatisme « chrétien » s'appuie toujours sur une prétendue alliance entre l'autorité de la Bible et l'autorité de la tradition. Mais à tort ! En ce qui concerne la Bible, celle-ci offre en effet des perspectives de justice pour la société humaine, mais elle ne les identifie jamais avec un ordre social existant. En ce qui concerne la tradition, ce sont les prophètes d'Israël qui ont démasqué le péché, précisément aussi sous la forme de l'injustice transmise et institutionnalisée. L'alliance entre l'autorité de la Bible et la puissance de la tradition est en d'autres termes une mésalliance.

Les théologiens peuvent se demander si invoquer la pensée biblique de la Création n'est pas renvoyer à ce qui était au commencement, à un prétendu état primitif naturel, à de prétendus ordres naturels ou au prétendu droit naturel chrétien. Donc, ne confirme-t-on pas précisément, avec la pensée de la Création, un conservatisme chrétien ? Ne faut-il pas regarder en avant, opter pour la fin, pour l'attente du Royaume de Dieu, pour la réalité spirituelle qui fait irruption dans la réalité naturelle tombée dans le péché, et contrecarre tous les ordres établis ? Ne faut-il pas, pour le dire dans la langue des théologiens, échanger la « protologie* » contre l'« eschatologie* », précisément aussi en luttant pour une société plus juste ?

A mon avis, cette opposition entre la Création et le Royaume de Dieu est un effet ultérieur de l'opposition dualiste grecque de la nature et de l'esprit. La pensée biblique de la création est une pensée englobante : elle englobe la nature et l'homme (c'est précisément aussi comme être spirituel que l'homme est le « couronnement de la Création ») ; elle englobe le commencement, mais aussi l'histoire, et la fin (même le temps est une créature de Dieu, comme l'a dit Augustin). Réciproquement, le Royaume de Dieu est lui aussi un concept englobant dans la Bible : il n'est pas uniquement une réalité spirituelle de la fin des temps, mais une réalité présente au milieu de l'histoire du monde : Dieu règne aussi maintenant, incognito, sur tout et sur tous. C'est pourquoi à la fin la Bible renvoie sciemment au commencement : elle offre la vision d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre, c'est-à-dire, traduit en hébreu, une Création renouvelée et perfectionnée. Pour conclure cette digression théologique : le Royaume prêché par les prophètes d'Israël et par Jésus *est* la Création, vue dans la perspective de sa destinée finale, graciée.

Tout compte fait, il faut, à mon avis, souligner aussi que, du point de vue chrétien, la réalité que nous nommons « société » est une réalité en chemin *et* qu'elle renvoie au-delà d'elle-même. Le premier point, Dewey l'approuverait immédiatement ; le deuxième, sûrement pas.

7.4. Nous regardons en avant, mais devons-nous approuver le « méliorisme » des pragmatistes ? En aucune façon. La croyance en une amélioration continuelle du monde n'a pas été philosophiquement réfléchie. Les pragmatistes n'ont aucune idée des limites fondamentales qui sont fixées à la vie humaine, tant individuelle que collective. Il y a des limites à la prospérité, à la connaissance, au pouvoir. Un gain de prospérité va souvent de pair avec une perte de bien-être, un gain de connaissance avec une perte de sagesse, un gain de pouvoir avec l'asservissement au pouvoir. De plus, les transgressions des limites suscitent de formidables et insurmontables forces antagonistes. La richesse démesurée de l'Ouest donne naissance à la pauvreté et à une souffrance sans mesure. Le déploiement des techniques engendre d'illusoires mondes imaginaires. Et l'accumulation du pouvoir de l'homme l'amène à l'impuissance ; elle pourrait aboutir au siècle prochain, même sans guerre, à l'auto-extermination de l'humanité.

7.5. Le pragmatisme est-il réellement une philosophie ouverte ? Nous avons découvert en effet quelques traces d'une attitude d'ouverture. Mais, ignorant toutes limites et foulant aux pieds l'intégrité de la condition humaine, elle ne peut, par définition, s'ouvrir à ce qui peut être l'au-delà de ces limites. ■

(A suivre)

Bibliographie

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1967.

William James, *Pragmatism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975. Traduction française : *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968.

William James, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979. Traduction française : *La volonté de croire*, Paris, 1926.

Charles Sanders Peirce, « The Fixation of Belief » et « How to Make Our Ideas Clear », *in Pragmatism and Pragmaticism, Collected Papers of Charles Sanders Peirce, V*, pp. 223-271, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960. Traduction française : « Comment rendre nos idées claires », *in Revue philosophique*, janvier 1879.

Sources secondaires

Emile Boutroux, *William James*, Paris, A. Colin, 1911.

Bernard P. Brennan, *William James*, New Haven, College & University Press Publishers, 1968.

Emile Callot, *William James et le pragmatisme*, Paris : Champion, Genève, Slatkine, 1985.

Hendrik Hart, *Communal Certainty and Authorized Truth : An Examination of John Dewey's Philosophy of Verification*, Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1966.

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism : Essays 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Ḥokhma 73/2000, pp. 16-43

DOSSIER :

MINISTÈRE AUPRÈS DES JEUNES

Le ministère parmi les jeunes n'est pas tout rose ! « Why is it so hard ? », « Pourquoi est-ce si dur ? », tel est le titre de l'article de Paul Hill que nous vous proposons ci-dessous[1].

L'auteur est directeur du *Center for Youth ministry*, du *Wartburg Theological Seminary* (Dubuque, Iowa). Avec d'autres spécialistes (pasteurs, enseignants, psychologues), il a publié récemment un ouvrage très intéressant[2] dont nous avons extrait trois chapitres.

Nous vous proposons donc un dossier rassemblant quatre contributions différentes, écrites par des théologiens et praticiens luthériens.

---

[1] L'article original a été publié dans *Currents in Theology and Mission* d'août 1995 (vol. 22, n° 4). Cette revue est publiée par la *Lutherian School of Theology at Chicago*, 1100 East 55th Street, Chicago, Illinois 60615, U.S.A. Nous remercions ici l'auteur et l'éditeur pour l'autorisation de traduire et de publier ce texte. Il a été traduit par Mme Sylvette Rat.

[2] Paul Hill, contributing editor, Up the creek with a paddle. Building effective youth and family ministry, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1998. Nous remercions les auteurs et l'éditeur pour leur autorisation. Ces chapitres ont été traduits par Mme Sylvette Rat.

Ḥokhma 73/2000, pp. 17-26

POURQUOI EST-CE SI DUR ?

par Paul G. Hill
Directeur du Center for Youth Ministry (Wartburg Seminary, Dubuque, Iowa)

Introduction

Ce n'est un secret pour personne que le travail parmi les jeunes est un travail difficile – qu'il s'effectue dans l'Eglise ou au sein de systèmes éducatifs divers. Plus d'un pasteur a peiné pour instruire les jeunes et les amener à la confirmation en attendant impatiemment le jour où il lui serait possible de se consacrer à un autre type de ministère. On rencontre, dans ce travail, quantité d'ex-jeunes volontaires ou professionnels autrefois pleins d'énergie qui ne sont plus, au bout d'un certain nombre d'années, que l'ombre d'eux-mêmes. J'ai quarante-trois ans et j'ai toujours beaucoup de joie à travailler parmi les jeunes, mais j'ai pleinement conscience des risques et des difficultés que présente ce ministère. Ce qui m'a aidé, tout au long d'une carrière qui dure déjà depuis un certain temps, c'est d'avoir compris que le ministère auprès des jeunes n'était ni plus ni moins qu'un ministère de contre-culture (c'est-à-dire qui propose une contre-culture) ou de culture alternative (qui propose une autre culture). Je pense que c'est en se plaçant dans cette optique et en s'appuyant sur tout un réseau de partenaires que l'on peut acquérir la patience nécessaire à l'accomplissement joyeux de ce travail.

Je fais ici une distinction entre les termes de « contre-culture » et de « culture alternative ». Le ministère de contre-culture est un ministère qui doit s'accompagner d'un comportement différencié très affirmé et d'un programme politique. C'est le plus radical des deux. Le ministère qui propose une culture alternative n'a pas de programme politique précis. Nos camps luthériens s'inscrivent dans le cadre de ce second type de ministère. Au cours des camps, les jeunes sont mis en contact avec une culture alternative, une autre manière de vivre. Je laisse au

lecteur le soin de décider si son ministère auprès des jeunes relève ou doit relever de la contre-culture ou d'une culture alternative.

Dans quel sens un ministère auprès des jeunes peut-il s'opposer à la culture ou proposer une autre culture ? Réfléchissons à ce que représente l'adolescence.

L'adolescence dans les pays occidentaux

Aaron Esman[1] observe que toutes les cultures ont développé des procédures ou des méthodes qui permettent d'intégrer la jeune génération au système social et communautaire plus vaste des adultes et de procéder à son « acculturation ». Souvent associés à des rites ou des cérémonies spécifiques, le passage du jeune à l'âge adulte ainsi que son intégration à l'ensemble de la communauté ont lieu à l'époque de la puberté.

Le but de ces initiations peut cependant varier. Esman remarque par exemple que dans l'ancienne Sparte, un jeune homme « était destiné à devenir soldat dans l'armée d'un régime militaire despotique ». C'est donc à cette fin que les jeunes spartiates étaient, dès l'adolescence, préparés à un entraînement militaire. On considérait que les jeunes mâles passaient non pas par une période d'expérimentation et de recherche d'identité mais par une période de transition.

Dans d'autres cultures, le but de cette transition apparaît comme un changement ou un réajustement de filiation. « Dans les sociétés totémiques d'Australie, ces rites mettent l'accent sur la séparation d'avec la mère et sur la renaissance symbolique dans le monde des hommes. »[2] Toutes les sociétés ont cependant en commun le fait d'avoir des signes distinctifs ou des repères, des cérémonies ou des rites d'initiation qui marquent l'entrée des jeunes dans l'âge adulte et dans l'ensemble de la communauté.

Toutefois, il apparaît que « l'adolescence », telle que l'Occident en est arrivé à la percevoir, n'est pas un phénomène universel. L'adolescence, perçue comme une longue période permettant au jeune pubère de se livrer à des expériences, des explorations, des recherches, et de se préparer ainsi à accéder au monde des adultes, est un phénomène purement occidental. Il s'agit là d'une invention, d'une occasion offerte et d'une alternative qui nous sont propres. En Occident, ce phénomène est le produit de l'industrialisation et de l'impact que cette forme d'économie a eu sur les familles, les communautés et les individus.

---

[1] Aaron H. Esman, *Adolescence and Culture*, New York, Columbia University Press, 1990, p. 5.

[2] *Ibid.*, p. 13.

Avant l'industrialisation, les adolescents étaient considérés comme des atouts économiques, et l'Eglise jouait souvent un rôle non négligeable dans l'introduction des adolescents dans le monde des adultes. Le jeune homme savait qu'il avait « passé le cap » quand on l'autorisait à conduire le tracteur. Il était devenu un atout économique. Il ne faisait aucun doute qu'il était désormais un adulte et que l'on attendait de lui qu'il se comporte en adulte. Dans les petites villes, c'était souvent la confirmation qui marquait ce passage. Le jeune homme recevait alors ses premiers pantalons longs et la jeune fille, ses premières chaussures à talons hauts. Ils étaient devenus des adultes.

En 1904, G. Stanley Hall importa en Amérique le terme « adolescence », et décrivit cette phase du développement des jeunes comme le *Sturm und Drang*[3]. L'adolescence normale des jeunes occidentaux se devait d'être une période de désordre, de tension, de conflit avec l'autorité et l'ensemble de la société, de découverte sexuelle, de remise en cause de soi, et de grandes fluctuations d'humeur et d'intérêts. Au cours des années soixante, septante, le mythe très populaire du « fossé des générations » vint encore renforcer cette conception de l'adolescence. Ce fossé se caractérise par le fait que les jeunes prennent essentiellement exemple sur leurs pairs, lesquels deviennent dès lors leurs références. Jeunes et adultes ne peuvent pas ou ne veulent pas communiquer les uns avec les autres.

L'œuvre de Hall a fait l'objet de controverses. Des études plus récentes sont arrivées à la conclusion que la rébellion et la révolte ne constituaient pas la norme chez des jeunes qui grandissaient dans une société industrialisée. Esman note que « même dans notre société, la plupart des adolescents semblent connaître… un passage paisible de l'enfance à l'âge adulte, passage marqué seulement par un léger esprit d'insubordination et d'indépendance en début d'adolescence »[4]. Il semble que « tempête et tension » aient reçu beaucoup d'honneurs de la part de la presse et attiré largement l'attention, mais qu'elles aient donné de la jeunesse une image déformée.

Le ministère que j'exerce auprès des jeunes depuis la fin des années soixante me pousse, moi aussi, à remettre en cause la légitimité de l'existence du « fossé des générations ». Il s'agit plus d'une caricature que d'une réalité. Les parents et les adultes qui ont un réel souci des

---

3 Note du traducteur : cette expression réfère en premier lieu à un courant philosophique pré-romantique qui, au XVIIIe siècle, est entré en réaction contre la philosophie du siècle des Lumières. Plus tard, elle fut réutilisée par divers courants réactionnaires. Elle est généralement employée en allemand, sans être traduite. Elle peut revêtir diverses significations : « tempête et élan », « inquiétude et violence » ; plus bas, l'auteur de l'article traduit par *storm and stress*, ce qui, en français, signifie « tempête et tension ».

4 Aaron H. Esman, *op. cit.*, p. 32.

jeunes et qui entretiennent avec eux des relations authentiques font un bon travail parmi les jeunes dans bien des domaines. Le « fossé des générations » apparaît parfois plus comme une excuse invoquée par des jeunes et des adultes peu désireux de faire l'effort de communiquer les uns avec les autres.

Il n'empêche que, dans les sociétés occidentales, les jeunes traversent toute une période de leur vie – période plus longue que dans d'autres régions du monde – où ils ne sont « ni chair ni poisson », ni enfants, ni adultes. L'adolescence et le début de l'âge adulte s'étendent en effet sur une douzaine d'années : de 13 à 25 ans ou plus. C'est une longue période pour demeurer dans les limbes et n'avoir, pour marquer la transition de l'enfance à l'âge adulte que le droit de posséder le permis de conduire ou de boire de l'alcool en toute légalité.

Ce qu'il importe de noter ici, c'est que les jeunes occidentaux ne sont plus perçus comme des atouts économiques, mais plutôt comme des poids, des charges dans ce domaine. Ils passent de plus en plus d'années de leur jeunesse à se préparer à l'immersion dans une société technologiquement sophistiquée. Ceux qui en sont incapables sont rejetés dans les ghettos de la pauvreté et du désespoir. Dans ces enclaves déshéritées apparaissent divers signes distinctifs de la transition vers l'âge adulte qui n'ont parfois pas grand-chose à voir avec ceux de la culture dominante. Il n'en demeure pas moins que, de manière générale, notre société vise à faire de chacun de ses membres un atout économique, et ceci explique en partie ce qu'elle propose aux jeunes d'aujourd'hui comme signes distinctifs de leur entrée dans l'âge adulte.

Je dirais que la passion de la consommation – et la capacité à s'y livrer – est aujourd'hui, pour les jeunes occidentaux, un des principaux moyens d'accès au monde des adultes. La consommation est devenue le signe distinctif universel de tous ceux qui veulent devenir des adultes. Gravir les échelons de l'échelle économique est un *must* dans notre société ; cette « élévation » constitue pour elle une valeur fondamentale. De nombreux représentants du *baby-boom* – dont je fais partie – sont les bénéficiaires comblés et reconnaissants du cadeau que nous a fait la génération précédente : toute une génération de parents a en effet tenté de donner à ses enfants une vie meilleure que celle qu'elle avait elle-même connue. Mais cette intention, pour noble qu'elle ait été, ne s'en retrouve pas moins aujourd'hui pervertie. Ce que nous apprenons désormais à nos enfants, c'est que leur premier devoir est de faire partie de la prochaine génération de consommateurs. Si vous demandez aujourd'hui aux parents ce qu'ils désirent pour leurs enfants, la plupart d'entre eux vous répondront qu'ils ne veulent que leur bonheur. Et le bonheur est assimilé à la consommation, aux distractions, à l'aventure, aux expériences constructives et à l'amusement. Dans notre société, si c'est là ce que vous avez ou ce que vous faites, vous êtes un adulte.

La seconde façon pour les jeunes de devenir des adultes dans notre société, c'est de devenir des individus. Etre un adulte, c'est vivre seul, se différencier des autres, être un îlot d'indépendance et d'autonomie. Notre société procède à l'acculturation de ses enfants en leur apprenant à vivre comme s'ils étaient des cellules autonomes, déconnectées du reste du corps et n'ayant avec lui rien de commun. Elle leur apprend à conduire comme s'ils se trouvaient dans un manège d'autos tamponneuses à la foire, en suivant l'itinéraire qui leur convient et en heurtant les autres (intentionnellement ou non) sans avoir de destination ou de plan de route précis. Il suffit d'être un individu. En Occident, devenez un individu qui consomme et vous voilà devenu un adulte. Vous avez passé le cap. Je renvoie le lecteur au livre de Robert Bellah, *Habits of the Heart*[5], pour une étude plus approfondie de cette question.

Se pourrait-il qu'en Occident, le ministère chrétien auprès des jeunes ait lui aussi adopté ce système de valeurs ? L'analyse complète de ce problème dépasse le cadre de notre étude. Quelques questions suffiront cependant à nous faire réfléchir. Combien de fois avons-nous établi notre programme d'activités pour les jeunes en prenant comme critère « l'amusement des gamins » ? Notre ministère auprès des jeunes vise-t-il simplement à les distraire ? Consacrons-nous une bonne partie de notre temps de préparation à concevoir un programme « spécial-jeunes » ? L'image du chrétien que nous leur proposons est-elle celle d'un individu isolé ou d'un être inscrit dans une collectivité ? Offrons-nous aux jeunes des possibilités d'accès au monde des adultes que représentent nos assemblées, ou reflétons-nous la culture ambiante en « prolongeant leur adolescence » ?

Eléments de réponse

Je suis convaincu que, dans la société qui est la nôtre, le ministère auprès des jeunes doit s'efforcer de promouvoir toujours davantage une culture alternative, sinon une contre-culture. Et c'est ce qui explique que ce ministère soit si difficile. C'est ce qui explique que tant de responsables de jeunes s'y épuisent et que tant de responsables d'Eglises l'évitent. Les Eglises et les parents qui réclament à cor et à cri des ministères plus efficaces auprès des jeunes risquent de ne pas trop apprécier ce qu'ils vont obtenir, parce ce que des ministères de ce genre – c'est-à-dire véritablement efficaces – risquent de remettre en cause les valeurs culturelles fondamentales du monde des adultes que sont la consommation et l'individualisme.

---

[5] Robert Bellah, *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*, New York-Cambridge, Harper & Row, 1986.

Quelles sont les principales caractéristiques de ce type de ministère ? S'inspirant de la vision de l'Evangile de Jésus-Christ, un ministère qui, dans notre société, propose aux jeunes une culture alternative est un ministère qui met l'accent sur l'importance de la relation avec les autres, l'importance du développement de la communauté, l'importance de la recherche des dons et de la vie de disciple.

La relation avec les autres

Alors que la société vise à faire de chacun de ses membres un être autonome qui cherche avant tout à « se réaliser », le ministère chrétien auprès des jeunes privilégie, lui, le corps du Christ dans son ensemble, ce corps dont chaque chrétien fait partie intégrante. Il est curieux de constater que nombre d'adolescents avec qui je suis en contact sont véritablement en recherche de relations, d'« appartenance ». Le problème récent et grandissant du développement des « bandes » reflète ce même besoin. Les « bandes » permettent d'établir des relations, de faire partie d'une communauté, d'avoir une identité et un but.

Un ministère auprès des jeunes qui se soucie d'établir des relations entre les êtres implique que des adultes attentionnés s'engagent à accomplir, au côté des jeunes, le pèlerinage de la foi. Je connais une paroisse qui a choisi et formé plus de cent adultes pour en faire les « mentors » des cent jeunes de cette paroisse. Ce ministère est un ministère de un à un. Cette expérience vise – après une période d'essai initiale de trois mois – à instaurer des relations d'aide et d'accompagnement (réciproques) qui permettront aux adultes et aux jeunes de mettre leurs dons en commun et de marcher ensemble sur le chemin de la foi. Alors que la culture dominante prolonge l'adolescence, cette relation de « mentor » ou ce tutorat permet au jeune d'entrer véritablement dans le monde des adultes tel qu'il se vit dans l'Eglise. Comparez cette méthode à celle qui préconise l'embauche d'un « spécialiste-jeunesse ». La méthode du « mentor », ou du tutorat, implique toute l'assemblée dans la vie des jeunes, alors que celle de « l'embauche du spécialiste » témoigne d'une mentalité de consommateur – embauchons quelqu'un pour « élever nos enfants dans la foi » –. En dépit des échecs répétés de cette dernière méthode, nombreuses sont les Eglises qui continuent à y avoir recours comme si le tout était simplement de finir par tomber sur la personne qui convient vraiment. Ne pourrait-on pas remplacer cette méthode ou la combiner avec celle du « mentor » ou du tuteur, pour parvenir à mettre en place un nouveau type de ministère parmi les jeunes, qui soit réellement efficace ?

Un ministère auprès des jeunes, qui met l'accent sur l'importance de la relation, engage autant les adultes que les jeunes. Je me souviens avoir rendu visite à un ami âgé d'environ vingt-cinq ans qui se préparait à prendre en charge l'enseignement du groupe le plus âgé de l'école

du dimanche. Son mode de vie avait jusque-là fidèlement reflété les valeurs culturelles dominantes de notre société : individualisme et consommation. Il me dit : « Paul, il faut que je remette de l'ordre dans ma vie ! C'est moi que ces enfants vont regarder vivre. » Il était pleinement conscient des tensions qui existaient entre sa vie spirituelle et ses valeurs culturelles, et il savait qu'il lui fallait résoudre ce problème. Il choisit heureusement de changer et de devenir un véritable responsable. Il prit au sérieux ses responsabilités au sein de l'Eglise. L'appel qu'il avait reçu à travailler parmi les jeunes le transforma.

Les chrétiens adultes sont-ils prêts à changer, à se laisser transformer et à devenir des modèles, les représentants d'une autre façon de vivre ? Cette question peut devenir très personnelle. Il est possible de percevoir, dans la façon dont nous gérons nos ressources financières, le reflet de nos attachements et des valeurs que nous avons adoptées en tant que chrétiens adultes. La manière dont nous investissons et utilisons notre argent reflète-t-elle une propension à la consommation et à l'individualisme qui se traduisent par un repli égoïste sur notre petite Eglise ou reflète-t-elle un souci de l'ensemble du corps de Christ et des autres Eglises ? Ce que nos enfants apprendront, c'est la façon dont nous gérons nos affaires. Alors, que reflètent nos investissements ? Le système de valeurs de la culture dominante ? Ou celui d'une contre-culture ou d'une culture alternative ?

Question bien embarrassante que celle que posa un jour un étudiant à son pasteur lorsqu'il s'informa de la raison pour laquelle l'Eglise dépensait 50 000 dollars pour 14 places de parking alors qu'elle venait d'être informée de besoins bien plus pressants dans l'œuvre de Dieu !

Si les jeunes ne s'intéressent pas à l'Eglise, c'est peut-être parce qu'ils ne distinguent en nous rien qui nous différencie des autres. Il n'est donc pas difficile de comprendre à quel point le ministère auprès des jeunes risque de bouleverser l'équilibre. Notre ministère auprès des jeunes a-t-il une chance d'exposer en plein jour notre idolâtrie ?

Le développement de la communauté

Dans la société qui est la nôtre, le ministère auprès des jeunes peut contribuer à l'enrichissement de toute la communauté. Notre société se transforme de plus en plus en une société d'individus ou d'enclaves isolées qui entretiennent des relations tendues avec les autres enclaves. C'est ce que voient les jeunes et c'est ce qu'ils cherchent à reproduire. Les enclaves se définissent par des choix politiques, des prouesses physiques, la race, le sexe et quelques autres critères. Se pourrait-il que notre Eglise ne soit qu'une enclave de plus au milieu d'une mer d'enclaves ? Le développement de la communauté doit tendre à faire de celle-ci une « famille choisie ». Le développement de la communauté passe par la reconnaissance de l'existence des jeunes et par leur inté-

gration au corps du Christ universel. Un tel développement va à l'encontre des valeurs dominantes que sont l'individualisme et la consommation.

Si le développement de la communauté doit avoir, entre autres, pour but d'aider les jeunes à s'intégrer (oserions-nous dire s'acculturer ?) au corps de Christ, la formation de petits groupes doit être le moyen pour y parvenir. Jésus était un chef de petit groupe. L'essentiel, dans son ministère, s'est déroulé dans des petits comités. Et la méthode a été efficace. J'ai récemment travaillé avec une communauté qui associe la méthode des petits groupes au système du tutorat. Cette Eglise a formé seize adultes qui travaillent chacun avec un petit groupe de quatre jeunes qui se préparent à la confirmation. (Remarquez que chacun peut ainsi emmener tout son groupe dans une seule voiture !) Le responsable des jeunes ou le pasteur commence par une introduction destinée à l'ensemble du groupe, puis celui-ci se divise en petits groupes pour l'étude, la réflexion et les échanges. Ceux d'entre nous qui exercent un ministère auprès des jeunes pourraient peut-être s'efforcer, dans le cadre de l'édification de la communauté, de faire porter davantage leurs efforts sur le développement de petits groupes que sur l'élaboration de programmes d'activités et de divertissements.

La recherche des dons

On demande souvent aux enfants, que ce soit à l'Eglise ou ailleurs : « Que veux-tu faire quand tu seras grand ? ». La question présuppose premièrement que ce que nous voulons être (quel que soit le projet en question) relève de notre choix personnel (« Tu seras ce que tu te feras ») et, deuxièmement, que ce que nous voulons devenir, nous le deviendrons *dans l'avenir*. En d'autres termes, cette question confirme cette valeur culturelle dominante qu'est l'individualisme tout en renvoyant à plus tard, par la même occasion, l'entrée dans l'âge adulte.

Un véritable responsable de jeunes devrait plutôt aider les adolescents à se poser la question suivante : « Quels talents ou quels dons (charismes) Dieu m'a-t-il donnés et comment Dieu entend-il m'utiliser ? ». La question présuppose alors que ce que nous avons et ce que nous sommes est un don. Elle présuppose également que le don a une raison d'être, et que cette raison d'être dépasse notre petite personne. Quand nous leur faisons découvrir qu'ils ont des dons et que ces dons ont une raison d'être *immédiate*, nous ouvrons aux jeunes l'accès à l'âge adulte. Je n'oublierai jamais le jour où la chorale des plus jeunes de notre Eglise conduisit la louange en chantant la liturgie alors que l'assemblée chantait les réponses. Ces jeunes n'étaient plus seulement de gentils gamins qui chantaient devant leurs parents, mais des êtres qui possédaient des dons et qui utilisaient ces dons pour aider l'assemblée à adorer Dieu. Dans le cadre du ministère auprès des jeunes, nous étions

sortis du schéma consommateur/distraction pour entrer dans celui du relationnel/communautaire. La foi se transmet quand elle s'exprime, quand elle se découvre ensemble et qu'elle se pratique.

Une vie de disciple

Service, responsabilité, travail en équipe, partenariat... tous ces mots ont du mal à trouver leur place dans le lexique du consommateur individualiste. Pourtant ce sont ces diverses expressions de la foi qui aident nos jeunes à entrer pleinement dans la vie de l'Eglise, même lorsqu'ils sont encore adolescents. Les adolescents ont en effet deux besoins majeurs : l'appartenance à un groupe et une reconnaissance d'identité. Ces deux besoins se trouvent satisfaits lorsqu'ils vivent une vie de disciple. L'automne dernier, j'ai été contacté par un responsable d'Eglise qui se lamentait sur la pagaille qui régnait dans son groupe de jeunes. Ceux-ci se montraient insolents et ne témoignaient d'aucun intérêt pour la vie de l'Eglise en dépit du bon groupe d'adultes qui en avaient la responsabilité. Bons élèves de l'école qui leur inculquait l'individualisme et la passion de la consommation, et prêts comme ils l'étaient à se laisser absorber par le monde des adultes et sa culture dominante, ces jeunes n'avaient pas la moindre raison de s'intéresser, si peu que ce soit, au ministère de l'Eglise. Ce responsable me demanda d'essayer de faire de ce groupe une véritable communauté. Mais avant que j'aie eu le temps de me mettre à l'ouvrage, le responsable en question parvint à réunir suffisamment de volontaires pour tenter une action missionnaire et humanitaire à Mexico. Le groupe s'en trouva transformé. Il n'eut plus besoin de mes services parce que tout était rentré dans l'ordre grâce à cet engagement conforme à celui qu'exige une vie de disciple. Il avait désormais une autre vision des choses. Même en tant qu'adolescents, ils s'étaient découvert un véritable rôle d'adulte, un rôle de serviteur, de disciple, de responsable de communauté qu'il leur fallait assumer tout de suite. Ils avaient reçu les pleins pouvoirs pour agir... aujourd'hui et maintenant.

Conclusion

Le ministère auprès des jeunes est un ministère difficile. Il existe des forces puissantes qui retardent l'entrée des jeunes dans l'âge adulte et qui les poussent à devenir de parfaits consommateurs et de parfaits individualistes. C'est dans ce climat que travaille un responsable de la jeunesse, plein de bonne volonté, mais écrasé par la tâche. Son ministère auprès des jeunes consiste à s'efforcer de leur proposer une culture alternative, voire une contre-culture. Les fidèles se sont souvent laissés corrompre par la conception culturelle dominante de ce que doit être

un adulte et attendent de l'Eglise qu'elle suscite un sentiment de piété chez des consommateurs individualistes en herbe. Rien d'étonnant à ce que les jeunes ne se précipitent pas dans nos Eglises. Qui a envie d'être pieux ?

Il me semble important d'affirmer que la responsabilité du ministère auprès des jeunes n'incombe pas seulement au responsable de la jeunesse, mais à la famille chrétienne et à l'assemblée tout entière, qui se doivent de l'exercer d'une manière ou d'une autre. Le manque d'engagement des parents ou des adultes, ainsi qu'une loyauté sans faille aux valeurs culturelles dominantes que sont la consommation et l'individualisme sont deux façons d'enseigner aux jeunes la manière dont ils doivent entrer dans le monde des adultes.

Il existe une autre manière d'y entrer. Fort de ce qu'est l'Evangile et en comptant sur sa puissance, en mettant à dessein l'accent sur l'importance de la relation avec l'autre, en travaillant au développement de la communauté, en reconnaissant les dons des jeunes et en menant une vie de disciple, nous pouvons accompagner l'adolescence de nos jeunes et les faire entrer dans l'âge adulte pour leur plus grand bien et pour la gloire de Dieu. Bien longtemps avant que la culture du pays leur reconnaisse un statut de diplômés, ils vivront en chrétiens adultes. ■

Ḥokhma 73/2000, pp. 27-31

L'IMPORTANCE DES FAMILLES

par David ANDERSON
Pasteur et professeur au Youth and Family Institute (Augsburg College, Minneapolis, Minnesota)

La cellule familiale, sous quelque forme qu'elle se présente, apparaît comme le premier agent de socialisation et d'éducation dans la vie des jeunes. La famille est le seul moyen réellement efficace qui permette à la génération montante de connaître et de s'approprier la foi. Le ministère auprès des jeunes implique donc un ministère auprès des familles.

Il suffit de parler du ministère auprès des jeunes pour éveiller dans l'esprit des fidèles quantité d'images et d'idées nées d'expériences diverses, quantité de présupposés et d'objectifs à atteindre à tout prix. La perception que chacun a de la jeunesse et de ses besoins s'avère très différente d'une personne à l'autre. Mais avant de parler du travail auprès des jeunes et de leur famille en tant que ministère particulier, il nous faut dépasser ces images et ces idées reçues pour évoquer la mission fondamentale de l'Eglise, à savoir une mission qui concerne les êtres humains, la foi et la vie.

Loren Mead est l'un des grands défenseurs du rôle des Eglises locales dans l'accomplissement du mandat ou de la mission de l'Eglise. Il déclare : « Je suis convaincu que les communautés religieuses sont les porteuses de sens les plus importants que nous ayons, à une exception près »[1]. Et Mead de citer cette unique exception : la famille. Parce que telle n'est pas sa spécialité, il n'évoque pas dans ses écrits ce facteur qui joue un rôle essentiel dans la révélation du sens et du but de la vie, et qui est la vie de famille. Il cherche plutôt à aider les responsables d'Eglise à développer ce qu'il estime être l'entité sociale la plus importante après la famille : l'Eglise locale.

Si Loren Mead s'autorise à accorder toute son attention à autre chose qu'à la famille, nous n'en sommes pas pour autant autorisés à

[1] Loren B. Mead, *Once and Furture Church Reinventing the Congregation for a New Mision Frontier*, New York, Alban Institute, 1991, p. V.

ignorer, dans l'Eglise, cet élément constitutif fondamental de la vie dont l'impact est si important sur l'existence de chaque individu, et par voie de conséquence, sur les paroisses et sur l'Eglise dans son ensemble. Si l'on désire étudier cette composante de la vie de l'assemblée connue sous le nom de « ministère auprès des jeunes », il ne saurait être question de négliger cet élément unique qui occupe une place si importante dans la vie des jeunes : leur famille. On ne peut en effet négliger le fait que c'est essentiellement la famille qui transmet aux jeunes ces éléments vitaux que sont le sens de la vie, son but, la direction à suivre, le sens des valeurs et... oui, même la foi.

Pour dire les choses simplement, nous dirons que lorsque nous parlons des familles chrétiennes, nous parlons aussi de l'Eglise, car un foyer chrétien est aussi l'Eglise. Le foyer chrétien est un groupe de croyants qui vivent leurs vies, revêtus de la puissance du Saint-Esprit, lequel permet à leur foi d'être agissante par l'amour (Ga 5,6). C'est là une vérité que certains remettent en question parce qu'ils n'ont que trop conscience du fait que les familles sont souvent « à bout », qu'elles n'en peuvent plus, et qu'en conséquence, leur façon de vivre ne témoigne parfois que de fort peu d'amour. Il en est même qui vont jusqu'à suggérer que nos familles ne sauraient être de véritables partenaires pour le ministère tant elles sont nombreuses à se débattre dans des situations chaotiques.

La Bonne Nouvelle de Jésus-Christ n'en dit pas moins clairement que Dieu est à l'œuvre même au travers de ce qui est pécheur, brisé, et moribond : Dieu ne dédaigne pas de se servir de vases brisés (2 Co 4,7-12) ; Dieu peut utiliser le mal pour en tirer du bien (Gn 50,20) ; Christ est mort pour des impies (Rm 5,6). Si tel n'était pas le cas, nous n'abandonnerions pas seulement nos familles, mais aussi nos paroisses.

Les Eglises font, elles aussi, l'expérience du chaos, de l'échec, de l'épuisement, et même de la violence. Tout comme les familles, les Eglises peuvent connaître des dysfonctionnements et le péché peut venir y habiter, mais cela ne doit pas pour autant décourager les hommes et les femmes de foi qui ont mis leur espérance dans le Christ Jésus et qui lui vouent tout leur amour. Qui d'autre que la famille pourrait fournir meilleur exemple d'une communauté qui vit le ministère de la réconciliation (2 Co 5,19-20) ?

Les familles ont de toute évidence beaucoup à apporter au ministère parmi les jeunes tel qu'il s'exerce dans l'Eglise. Il est évident que, pour les Ecritures, la maison où se retrouve tout un ensemble de personnes du même sang, mais bien d'autres encore dans le cadre des relations sociales, est l'endroit privilégié de la transmission de la foi d'une génération à l'autre (voir Ex 10,2 ; Dt 6,7 et 20-24 ; 11,1-3 ; Jos 4,6-7 ; Ac 2,46-47 ; 16,29-34 ; Ep 6,1-4). C'est pour l'usage familial que Martin Luther écrivit son *Petit Catéchisme*. Les parents y apparaissent comme les apôtres, les évêques et les prêtres de leurs propres enfants.

Le foyer de Luther était d'ailleurs un modèle de vie chrétienne : on y pratiquait l'hospitalité, on y adorait le Seigneur ; chants, témoignages, éducation des enfants et conversations exprimaient tous le partage de la grâce de Dieu entre les générations. Les parents demeurent aujourd'hui encore ceux qui, les premiers, se doivent d'enseigner la foi à leurs enfants et de leur inculquer les valeurs chrétiennes. Ignorer les parents, c'est ignorer les ministres ou les serviteurs de l'Evangile que Dieu a donnés. La recherche moderne confirme ces convictions bibliques et historiques quant au rôle de la famille.

Un ministère auprès des jeunes qui veut prendre en compte la famille doit relever un défi extrêmement important. Ce défi réside dans la difficulté que nous rencontrons à donner de la famille une définition qui prenne en compte toutes les formes qu'il lui est possible de revêtir. Ce que nous craignons lorsque nous parlons de la famille, c'est d'exclure quelqu'un ; quelqu'un qui n'aurait pas de famille – ou du moins pas de famille du type dont nous parlons. Le mot « famille » risque facilement de diviser en divers camps, politiques, religieux ou économiques. Certains craignent de limiter la famille à la cellule qui regroupe le père, la mère et les enfants, cellule qui ne rend pas forcément justice à la diversité des types familiaux tels qu'ils se rencontrent dans la Bible ou dans la société contemporaine. D'autres redoutent l'effondrement général de la vie familiale. Pour que le ministère auprès des jeunes puisse avoir l'impact le plus durable possible, il faut que l'Eglise regarde ces questions en face et affirme l'importance de l'existence d'une riche variété de types familiaux dans la vie des jeunes.

Richard P. Olson et Joe H. Leonard Jr proposent une définition de la famille qui peut faciliter des échanges constructifs entre personnes appartenant à des camps opposés. Ils définissent en effet la famille comme « tout réseau composé de deux personnes ou plus, liées dans le temps par des liens sentimentaux et généralement biologiques et/ou légaux, et qui partagent un certain nombre de choses telles que le foyer, les ressources spirituelles et matérielles, l'assistance mutuelle, les souvenirs, un emploi du temps et des aspirations »[2].

Olson et Leonard proposent une approche des systèmes familiaux qui permet de définir la nature et la dynamique des familles. Cette perspective prend en compte le fait que les individus ne sont jamais des entités qui se définissent par elles-mêmes (voir Pr 3). On ne peut en effet comprendre les êtres que dans le contexte des relations humaines, et en particulier dans celui des relations qui leur sont les plus proches et les plus familières. Leur définition ne cherche pas à imposer une certaine norme à la cellule familiale qui façonne l'individu au sein de la famille. Olson et Leonard évoquent 40 types de « famille » mentionnés

[2] Richard P. Olson, Joe H. Leonard, *A New Day for Family Ministry*, New York, Alban Institute, 1996, pp. 25-26.

ou évoqués dans la Bible. Ils en concluent que « les familles présentent une diversité beaucoup plus importante qu'on ne peut l'imaginer. Les types familiaux sont aussi variés dans la Bible que dans la société contemporaine »[3]. C'est dans cette perspective biblique qu'ils recommandent, avec d'autres, de parler de « familles » plutôt que de « la famille » ; ils veulent par là faire reconnaître qu'il existe une galaxie de constellations familiales plutôt qu'un modèle privilégié qu'il faudrait imposer de préférence à tous les autres.

A l'avenir, un ministère efficace auprès des jeunes se trouve donc nécessairement lié à un ministère auprès des familles. C'est un ministère qui fait bon accueil à la riche diversité de foyers dont sont issus nos jeunes. Le ministère auprès des jeunes et des familles commence à s'exercer dès la naissance de ces jeunes – voire même avant. Il cherche à toucher les foyers de jeunes dont les parents – ou les tuteurs, ou les responsables – ne s'intéressent pas nécessairement au christianisme ou à l'Eglise. Ce ministère recherche, sans les imposer, des moyens d'atteindre ces foyers dans le but d'y promouvoir de saines relations familiales et d'aider la famille à réfléchir aux valeurs, aux notions et aux attentes qui leur permettront de connaître un avenir heureux, vécu dans la foi. Le ministère auprès des jeunes et des familles atteint les jeunes qui vivent en-dehors de l'Eglise par le biais des foyers chrétiens qui constituent la ligne de front de l'évangélisation de la communauté. Par exemple, inviter des jeunes dans le foyer de jeunes chrétiens ou dans des familles chrétiennes pour qu'ils fassent l'expérience de l'hospitalité au travers du repas offert et de la prière qui le précède, peut être un moyen d'évangélisation efficace. C'est un ministère qui est en prise avec les problèmes de la vie quotidienne et qui cherche à susciter dans les foyers où se côtoient plusieurs générations, une réflexion sur l'importance de la vie spirituelle à la maison.

Le ministère auprès des jeunes et des familles est un ministère qui prend à cœur la vie des personnes et qui cherche à leur communiquer la foi capable de leur donner la vie en abondance (Jn 10,10). Les études qui ont été menées, l'expérience quotidienne et les rapports des Eglises montrent à l'évidence qu'il existe au moins quatre « clés » ou quatre moyens qui permettent à la fois d'établir des relations saines et de promouvoir la foi :

1. Une conversation où l'on se soucie des autres
2. Des traditions et des rites familiaux
3. Une vie de piété familiale
4. La participation de toute la famille à la transmission des croyances, des valeurs et de la façon de vivre du foyer.

[3] *Ibid.*, p. 54.

Ces quatre clés sont comme le vin nouveau qui nécessite la nouvelle outre du ministère auprès des jeunes et des familles dans nos Eglises. Dans les articles qui suivent, chacune de ses clés sera présentée. Elles vous guideront de manière pratique et efficace dans votre démarche. Cette nouvelle outre consiste en un ministère qui repose sur un partenariat entre le foyer et l'Eglise. Ce « nouveau » ministère auprès des jeunes et des familles recherche toutes les manières possibles a) d'annoncer l'Evangile aux personnes de tous âges et de toutes conditions, b) d'édifier des individus et des familles dans un esprit évangélique et c) d'exhorter chacun à être un véritable disciple du Christ. ■

Ḥokhma 73/2000, pp. 32-36

par Paul G. Hill
Directeur du Center for Youth Ministry (Wartburg Seminary, Dubuque, Iowa)

IL NOUS FAUT UNE VISION !

Un ministère efficace auprès des jeunes et des familles doit être soutenu par une vision. Ce sont les prières et les efforts conjoints des responsables de l'Eglise, des adultes, des parents et des jeunes qui vont permettre à cette vision de se révéler. Il faut que celle-ci soit largement partagée.

« Je répandrai de mon Esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards auront des songes. » (Ac 2,7)

Tous les responsables de jeunes devraient aller, en compagnie des jeunes et de leurs familles, voir le film « *Les Blues Brothers* ». Tout ce qu'il nous faut savoir sur la question de la vision s'y trouve. Jack et Elway sont les *Blues Brothers*, « en mission pour Dieu ». Les lunettes de soleil, les chemises blanches, les costumes identiques, et les chapeaux des années cinquante constituent la tenue de nos deux rockers en mission. Ils sont appelés à réunir de l'argent pour sauver un orphelinat – ils s'y sentent en fait contraints. Avant de parvenir à leurs fins, il leur faut subir des tracasseries de la part de la police, accumuler les poursuites en voiture, être victimes de tentatives d'assassinat de la part d'une ancienne petite amie cinglée, et d'attaques de la part d'une bande. Finalement, ils parviennent à remplir leur mission en dépit d'une bureaucratie froide et insensible qui aurait pu les décourager. Jake et Elway ont une vision liée à une mission bien précise. Leur mission consiste à sauver l'orphelinat ; leur vision est d'aider les gosses à trouver un lieu où ils puissent vivre en sécurité et connaître l'amour. Ils viennent à bout de la mission ponctuelle qui leur est confiée mais la vision, elle, demeure. (Ce qui justifie les « retours » dans le monde du cinéma : « *Les Blues Brothers* : le retour ! »).

Avoir une vision donne de l'énergie. Avoir une vision rend entreprenant. Avoir une vision qui vient de Dieu confère au visionnaire l'auto-

té d'un meneur d'hommes. Martin Luther, Mère Teresa et le Dr Martin uther King Jr. ont eu chacun leur vision. Luther a eu la vision d'une glise qui ne vend pas Jésus, mais qui le partage. Mère Teresa a eu la ision d'un Dieu qui appelle son peuple à prendre soin des exclus. Iartin Luther King a eu la vision d'une humanité unie dans un respect nutuel. Leurs visions ont ébranlé les nations, les institutions et des nillions d'hommes. Il est important de remarquer qu'aucun d'entre ux n'a joué de rôle politique, marché à la tête d'une armée, ou possédé e grandes richesses. Pourtant, ce qu'ils ont fait a transformé le monde. 'elle est la puissance et la portée de la vision.

La vision n'est pas l'optimisme. Cette distinction est essentielle orsque l'on en vient à parler du ministère auprès des jeunes. Un ministère qui mettrait l'accent sur la nécessité d'être « au top de sa forme », e « s'éclater » et de « se marrer » apprendrait en fait à nos enfants que es chrétiens sont surtout des accros de l'adrénaline. Ce genre de ministère a sa place, et une place importante. Il divertit et remonte le moral nous avons tous besoin de moments de détente – mais s'il se borne cela, il est incomplet.

L'optimisme est une émotion. La vision est un engagement. L'optimisme est immédiat. La vision agit sur le long terme. La plupart des eunes sont optimistes par nature, simplement parce qu'ils débordent e l'énergie de la jeunesse ; mais la vie sait très bien se charger de nettre ces jeunes batteries à plat. Nous pouvons cependant faire aux eunes et à leurs responsables, un don bien particulier : celui d'une ision qui sera capable de les soutenir quand l'émotion aura disparu, uand la fatigue se fera sentir, quand les problèmes s'accumuleront et ue l'argent manquera. La vision donne un but, une raison d'être et 'agir, de se sacrifier, de se dépasser et de regarder au-delà de ses intérêts. a vision est comme un petit moteur qui continue à tourner : elle permet e continuer péniblement son chemin, parfois sans panache ; elle permet ue le travail soit fait en dépit des changements de personnel, du mauvais emps, de chemins à peine carrossables et de participants complètement égatifs. La vision continue de porter, de soutenir durablement, une ois que l'adrénaline aura fini de faire son effet.

Jésus avait une vision. Lc 4,18-19 le dit clairement. Jésus arriva à a synagogue, prit le rouleau des Ecritures hébraïques et lut dans Esaïe :

« L'Esprit du Seigneur est sur moi,
Parce qu'il m'a oint
Pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres ;
Il m'a envoyé pour proclamer aux captifs la délivrance,
Et aux aveugles le recouvrement de la vue,
Pour renvoyer libres les opprimés,
Pour proclamer une année de grâce du Seigneur. »

Tout le reste des livres de Luc et des Actes (ces deux livres ayant été écrits par le même auteur) ne constitue qu'une illustration de la manière dont Jésus a fait de cette vision une réalité. Le fils prodigue est accueilli avec joie à la maison ; les malades et les infirmes sont guéris ; les affamés sont rassasiés ; les 70 sont envoyés en mission ; Jésus est crucifié, ressuscité et se révèle aux disciples sur le chemin d'Emmaüs ; le Saint-Esprit descend sur les chrétiens au jour de la Pentecôte ; la Bonne Nouvelle est annoncée aux Juifs et aux Grecs. Toute cette activité découle de la vision que Jésus fait sienne en ce jour qui a changé le monde. Les visions sont des réalités grandioses.

En 1929, l'éducateur chrétien George Albert Coe disait : « Quel doit être le but premier de l'éducation chrétienne [du ministère auprès des jeunes] ? Transmettre une religion, ou créer un nouveau monde ? »[1]. C'est là une question de vision. De la réponse que nous apporterons à cette question dépendra tout notre ministère. Considérer le ministère auprès des jeunes et des familles comme une collaboration, une participation à la « création d'un nouveau monde », c'est avoir une grande vision. La mort de Jésus sur la croix et sa résurrection inaugurent une ère nouvelle pour chacun de nous et pour tout l'univers.

Ceux qui partagent cette vision laissent derrière eux les problèmes institutionnels immédiats pour accéder à une plus vaste réalité. Cette réalité plus vaste va donner à leur ministère une forme toute différente. Ils vont prendre conscience que la personne, la puissance et la volonté de Jésus-Christ peuvent agir au travers de toutes les dénominations. De toute façon, la plupart des hommes et des femmes de cette génération ne comprennent pas les différences qui séparent les dénominations et s'en moquent totalement. La coopération œcuménique est un *must*. Dans le cadre de cette vision, les jeunes de nos Eglises ne sont plus considérés comme représentant l'avenir, mais comme des chrétiens engagés maintenant et aujourd'hui dans le ministère, comme des chrétiens qui ont reçu des dons qu'il leur faut partager et un appel auquel il leur faut répondre. Un ministère exercé par les jeunes et pour les jeunes est un bon exemple de la façon dont cette vision peut nous inspirer dans la mise en place d'un programme qui leur est destiné. Nous nous demandons comment équiper nos jeunes pour qu'ils puissent s'aider les uns les autres ? Je crois que c'est précisément ce que Dieu a fait en s'incarnant, en devenant Jésus-Emmanuel, Dieu avec nous.

La vision de la création d'un nouveau monde conduit plus à chercher des moyens qui permettent aux jeunes de vivre et de partager leur foi à l'école ou dans des activités parascolaires qu'à leur proposer sans cesse des activités concurrentes qu'ils auront du mal à caser dans un emploi du temps surchargé.

---

[1] George Albert Coe, *What is Christian Education ?*, New York-London, C. Scribner's sons, 1929.

La création d'un monde nouveau implique non pas le soutien le l'Eglise par les familles, mais le soutien des familles par l'Eglise. Les neilleurs programmes destinés aux jeunes sont ceux qui aident les parents à devenir les évangélistes de leurs propres enfants. Des cours le « vie chrétienne » pour les parents, du matériel conçu pour les cultes le famille, et des groupes de soutien pour les parents et les jeunes à isques constituent quelques exemples de la manière dont cette grande vision peut se concrétiser[2].

Dans le sud du Wisconsin, les chrétiens d'une église dont les ocaux se trouvaient proches d'une école primaire assez misérable décidèrent d'offrir un petit-déjeuner aux enfants qui fréquentaient cette école. Ces chrétiens avaient appris en effet par les enseignants qu'aucun les enfants ne parvenait à fournir un travail sérieux avant le repas de midi parce qu'aucun ou presque n'avait la possibilité de prendre un petit-déjeuner avant de se rendre en classe. Poussés par des préjugés acistes, certains membres de cette assemblée s'opposèrent violemment à cet effort entrepris dans le but d'établir un contact avec ces enfants.

L'opération « petits-déjeuners » n'en commença pas moins et les enseignants ne tardèrent pas à faire part de la nette amélioration du travail des enfants. Peu de temps après, fut mis sur pied un programme d'aide scolaire après la classe, suivi, deux ans plus tard, d'un programme d'activités pour l'été. La paroisse survécut au conflit et fête maintenant e nouveau ministère parmi les jeunes – ministère désormais considérablement développé. Chacun se sent impliqué dans cette action. Plus mportant, les enfants du voisinage bénéficient de toutes ces activités. Ce changement va-t-il leur valoir des membres supplémentaires ? Certaines personnes les ont rejoints, mais pas beaucoup pour le moment. Ce programme social s'autofinance-t-il ? Non. C'est la communauté qui doit le subventionner. La vision du Christ se réalise-t-elle ? Très certainement.

La vision nous appelle à « penser grand » – aussi grand que le ait Dieu. Ceux qui ont cette vision doivent affronter un défi difficile. Il eur faut vivre simultanément dans deux mondes : le monde qu'ils peuvent voir avec les yeux de l'Esprit, et le monde qui cherche à rétrécir eur vision. Bien que cet ouvrage ne soit pas un livre du genre « Comment aire pour... », laissez-moi vous suggérer une stratégie qui vous aidera à développer votre vision. Tout d'abord, lorsqu'on cherche à développer et à concrétiser une vision relative au ministère auprès des jeunes et de leurs familles, la clé du succès exige que l'on implique dans l'affaire un maximum de gens représentant l'ensemble de la paroisse ou de la communauté. Ensuite, avant d'en venir à la vision elle-même, prenez e temps de faire naître, par le biais d'activités diverses, la confiance entre les participants. Il faut que les opposants, les jeunes, les parents,

---

[2] Cf. l'article de David Anderson.

le pasteur, le conseil et les responsables de la communauté nouent des liens d'amitié. Ce n'est que dans un tel contexte qu'une grande vision peut prendre forme. Puis, étudiez l'Ecriture ensemble : quelle vision Dieu a-t-il pour son peuple ? Enfin, ne cherchez pas à vendre une vision à une audience sceptique qui n'est pas preneuse. Invitez plutôt les gens à devenir des partenaires – des « visionnaires associés » – et encouragez-les à s'impliquer. Tout cela prend du temps. Il n'est pas rare que ce genre de travail exige de un à trois ans. Mais lorsque chacun aura la même vision, les choses bougeront rapidement ; il ne manquera alors ni d'énergie ni de ressources, parce que chacun se sentira impliqué et participera. Chacun collaborera à la création d'un nouveau monde.

Quelques propositions de moyens d'actions

Pour parler ensemble

Pouvez-vous citer une personne que vous respectez énormément ? Quelle est sa vision de la vie ? Si vous l'ignorez, demandez-lui de vous la confier. Comment en est-il (ou elle) venu(e) à avoir cette vision de la vie ?

Pour un culte de famille ou un groupe d'étude biblique pour les jeunes

Invitez chaque membre d'une famille ou d'un groupe de jeunes à citer un passage biblique qui conditionne plus ou moins sa vision de la vie. Mettez ensemble toutes les réflexions recueillies et rédigez un texte qui les inclue toutes et qui définisse une vision commune. Comment un tel texte peut-il vous garder fidèles dans la mission que Dieu vous confie ?

Pour mettre en valeur nos rites ou nos traditions

Reprenez et relisez l'exposé de votre vision tous les trois mois. Comment cette vision a-t-elle été vécue concrètement dans un certain nombre de circonstances ou de situations bien précises ? Comment pouvez-vous l'actualiser pour l'avenir ?

Pour une action sociale caritative ou une retraite

Définissez trois projets de service (par exemple, travailler dans un restaurant du cœur, aider les personnes âgées, recycler certains matériaux) dans lesquels votre famille ou votre groupe de jeunes pourrait s'impliquer pour témoigner qu'elle ou qu'il vit la vision que Dieu a pour elle ou pour lui. ■

Hokhma 73/2000, pp. 37-43

TOUT CHANGE TRÈS VITE

par Paul G. Hill
Directeur du Center for Youth Ministry (Wartburg Seminary, Dubuque, Iowa)

« QUI A BESOIN D'UN ORDINATEUR ALORS QUE J'AI UNE MACHINE À ÉCRIRE ? ! »

Les changements radicaux sont devenus la norme dans notre société, dans notre culture et dans l'Eglise. Pour être pertinents, les responsables de jeunes doivent se montrer attentifs à ces changements, réfléchir aux impacts qu'ils peuvent avoir et y adapter leur stratégie afin d'avoir un ministère constamment « performant ».

On pourrait définir la folie comme le fait de faire les mêmes choses de la même façon en espérant obtenir des résultats différents.

Le beau-père de Moïse vit tout ce qu'il faisait pour le peuple, et il dit : « Que fais-tu là ?... tout le peuple se présente devant toi... » (Ex 18,14)

Ce matin-là, le pasteur Otto Touch entra dans son bureau tout excité. Ployant sous le poids d'une boîte particulièrement volumineuse, il annonça : « Elle est arrivée ! ». Toute son équipe se leva précipitamment et l'entoura pour voir ce qui mettait leur pasteur dans tous ses états. Celui-ci arracha fébrilement le papier qui entourait sa boîte et l'ouvrit, découvrant ainsi une machine à écrire électrique. « Voilà ce que j'attendais, dit-il, et maintenant, je suis au top ! » Toute l'équipe, responsable des jeunes en tête, ouvrit de grands yeux étonnés. On était en 1994 !

Pauvre pasteur Touch ! Il partait de données totalement erronées : pour lui, la page imprimée demeurait le moyen de communication fondamental, alors que notre monde est de plus en plus un monde qui communique, traite ses affaires, étudie et diffuse l'information élec-

troniquement. Le responsable des jeunes se rendit compte que son vieux pasteur n'appartenait décidément pas au monde électronique dans lequel évoluent quotidiènnement les jeunes. A coup sûr, il n'avait encore jamais réussi à faire fonctionner son magnétoscope !

Nous avons tous des problèmes de changements de données. Moïse en avait certainement déjà. En Exode 18,14ss, nous voyons Moïse, le chef d'un grand groupe, se battre pour devenir le chef d'un petit groupe. Les données avaient changé ; de « Laisse partir mon peuple », elles étaient devenues « Laisse mon peuple se débrouiller tout seul ». Heureusement, son beau-père était là pour l'aider à opérer la transition et nous apprendre, par la même occasion, la valeur des petits groupes.

L'histoire des écoles du dimanche illustre ce changement de données. L'école du dimanche est une invention anglaise qui eut, au départ, pour objectif de permettre à des enfants (souvent appelés « gosses des rues ») peu ou pas du tout scolarisés d'avoir malgré tout une éducation chrétienne. L'intention/les données originale(s) de Robert Raikes, le concepteur de cette idée, étai(en)t l'exercice d'un ministère susceptible d'« éveiller à la vie spirituelle les enfants à l'âme la plus vile »[1]. Le clergé s'opposa farouchement à cette idée. A New York, un pasteur entra un jour en trombe dans une école du dimanche en criant : « Suppôts de Satan, vous faites l'œuvre du diable, je vais vous flanquer à la rue. »[2] Les écoles du dimanche n'en continuèrent pas moins à prospérer en Angleterre et en Amérique.

Mais, avec les années, l'école du dimanche perdit l'objectif qu'il avait été primitivement le sien : être un moyen d'évangélisation pour les enfants pauvres. Quelques Eglises s'efforcent cependant aujourd'hui de retrouver ce premier objectif en proposant une « école de l'Eglise » qui vise avant tout l'évangélisation et l'extension. « L'école de l'Eglise » a lieu le jour qui convient le mieux à chacun : le plus souvent le mercredi. On encourage ceux qui y assistent à y amener leurs amis, et l'hospitalité y occupe une place importante : par exemple, toute la famille de l'élève se voit offrir une soupe le soir. L'ambiance et la chaleur qui règnent à « l'école de l'Eglise » rappellent plus celles de l'école de maison à classe unique que celle des écoles professionnelles où les élèves sont répartis par tranche d'âge.

On assiste aujourd'hui à de nombreux changements de données. J'aimerais en citer et en commenter brièvement quelques-uns.

---

[1] Martin Haendschke, *The Sunday School Story*, River Forest, Illinois, Lutheran Education Association, 1963, p. 3.

[2] *Ibid.*, p. 3.

1. Nous sommes en train de passer d'une culture fondée sur la lecture et l'écriture à une culture « multimédia »

Les jeunes d'aujourd'hui sont pour le moins trilingues. Ils parlent ne langue orale, le français ou l'anglais. Ils parlent ensuite la langue e la culture pop. C'est la langue du monde de la musique, de la mode, e la télévision et de la consommation. Cette culture pop est faite de vers mouvements bien spécifiques : grunge, alternative, hip-hop, ountry, et heavy métal pour n'en citer que quelques-uns. Il existe cepen- ant entre eux un certain nombre d'éléments communs qui les relient lus ou moins : MTV, le hit-parade, les stars des ados et autres trucs branchés ». Enfin, les jeunes d'aujourd'hui parlent le langage des ordi- ateurs. La manipulation du monde de l'électronique leur est aussi miliere que celle du vélo. Ces gamins trilingues évoluent sans effort u sein de ces trois formes de communication, constamment stimulés u'ils sont par la diversité et la sophistication sans cesse croissantes es médias. Ils constituent réellement la génération multimédia.

Nombreux sont ceux qui voudraient accorder à la paroisse le outeux privilège d'être une Eglise dont le lobe gauche du cerveau lit écrit, dans un monde dont le lobe droit est « multimédiatique ». Nous mons la parole, les discours, la doctrine solide, la musique classique traditionnelle, et la foi intellectuelle. Ce que nous apprécions nous asse avant tout par les oreilles, alors que ce que les jeunes aiment et omprennent leur passe par les yeux, les oreilles, le bout des doigts et nez. Nous apprécions le fond, la forme et la clarté. Le monde des ultimédias aime le divertissement, les sentiments et les histoires.

2. Nous sommes en train de passer d'une époque qui attendait des familles qu'elles soutiennent l'Eglise, à une époque où l'Eglise doit se préparer à soutenir les familles

Le ministère auprès des jeunes s'exerce plus efficacement dans es foyers que dans le groupe de jeunes[3].

Cette mutation est en totale contradiction avec l'impression géné- ale qu'ont la plupart de nos membres d'Eglise : 80 % de luthériens ont en effet persuadés que le lieu privilégié du développement de la oi est l'Eglise[4]. Or, il s'avère que 80 % des luthériens sont mal

Cf. l'article de D. Anderson ci-dessus.

Rollie Martinson, du *Luther Seminary*, tire cette conclusion d'une enquête réalisée par *le Surch Institute*, 700 F. Third Street, Suite 210, Minneapolis, MN, 55415-1138.

renseignés : le lieu privilégié où l'Esprit réside et travaille, c'est LE FOYER !

L'Eglise possède une résidence privée dans les foyers et une résidence publique dans le corps du Christ incarné plus largement dans l'Eglise locale. Notre ministère auprès des jeunes et des familles peut aider les foyers à être des centres de développement de la foi et des « plates-formes de lancement » des disciples chrétiens dans le monde créé par Dieu, et ce, par le biais de l'Eglise.

3. Nous sommes en train de passer d'un ministère-auprès-des-jeunes-organisateur-d'activités à un ministère-auprès-des-jeunes-créateur-de-relations

En tant que directeur de camp, j'ai vu passer des milliers de questionnaires de fin de camp remplis par nos jeunes. A la question : « Quelle est l'expérience la plus importante que vous ayez faite dans ce camp ? », 95 % des réponses évoquaient les relations qui s'étaient tissées avec des amis, le responsable ou des membres de l'équipe. Nous aurions pu économiser pas mal d'argent et d'efforts en supprimant tous les programmes d'activités, et en laissant tout simplement les jeunes se balader avec les membres de l'équipe !

Nos enfants sont *high tech*, adeptes de la haute technologie. Ils ont besoin d'un *high contact*, d'un contact de haute qualité. Nos enfants ont grandi dans une société totalement éclatée. En 1991, près de 60 % des étudiants de dernière année estimaient que l'on ne pouvait être assez attentif aux autres. Ils n'étaient que 40 % à être de cet avis en 1975[5]. En 1991, 20 % seulement de ces mêmes étudiants estimaient que l'on pouvait généralement faire confiance aux gens. Ils étaient 35 % de cet avis en 1975. Nos jeunes ont vu des couples divorcer, des familles éclater, des Eglises déchoir de la grâce, des écoles, des héros, des gouvernements manifester leur incompétence et des hommes qui incarnaient l'autorité succomber à la corruption. Des hommes et des femmes authentiques, attentifs aux autres, dignes de confiance et désireux de construire de véritables relations avec les jeunes, voilà ce que doivent être des responsables de jeunes véritablement efficaces.

4. Dans le ministère auprès des jeunes, les volontaires sont en train de remplacer les spécialistes

Ce dont nous avons besoin pour surfer avec les jeunes, c'est d'une vague d'adultes ayant un réel souci des jeunes, et non de quelques

---

[5] Urie Dronsenbrenner *et alii*, *The State of Americans*, New York, The free Press, 1996, p. 2.

spécialistes seulement. Permettez-moi de vous dire quelques mots d'un adulte de ce genre.

Don n'était pas un spécialiste du travail parmi les jeunes. En fait, il était ouvrier dans une mine de fer. Il chantait dans la chorale de notre Eglise. Nous, les plus âgés d'entre les jeunes, chantions aussi dans cette même chorale. Comme j'étais un adolescent plutôt petit, timide et insignifiant, Don aurait facilement pu m'ignorer. Il ne le fit jamais. Chaque semaine, Don me flanquait une bourrade (manifestation d'affection dont les mineurs sont coutumiers) et me demandait : « Hé ! Paul, comment va ? ». Il me saluait toujours chaleureusement et prenait chaque fois le temps de me parler. Don savait vraiment comment exercer un ministère auprès des jeunes, et pourtant, il ne se serait jamais considéré comme un responsable de jeunes. Pour moi, cela n'avait aucune d'importance. Tout ce que je savais, c'est que j'allais à la chorale en partie parce que Don allait me flanquer une bourrade.

5. Notre perception des jeunes est en train de changer : d'incapables d'exercer un ministère, ils sont désormais perçus comme doués pour le faire

C'était par un beau dimanche matin, en l'église luthérienne de la Sainte Trinité. Les têtes se levèrent et les yeux se tournèrent vers le chœur. De leurs voix les plus pures et les plus hautes, les enfants de la « petite chorale » chantaient la partie de la liturgie qui revenait d'ordinaire à l'assistant du pasteur. C'était nos enfants qui nous conduisaient dans l'adoration ! Tous les yeux se remplirent de larmes.

Jésus estimait que les jeunes étaient doués pour le service. Jean 6 raconte que ce fut grâce à un jeune garçon qui possédait cinq pains et deux poissons que cinq mille personnes purent être nourries. Les jeunes ont des dons et des capacités que Dieu leur a accordés en dépit de leur jeunesse. Bien qu'ils manquent de maturité, les jeunes n'en sont pas moins des canaux par lesquels passe l'Esprit. Ils ont un ministère qu'il leur faut exercer aujourd'hui, sans attendre l'avenir. Il est vrai qu'ils ont grand besoin de formation, mais les entraîneurs restent sur la touche lorsqu'ils encouragent les joueurs qui courent sur le terrain – ils ne jouent pas à leur place.

Les jeunes que nous laissons de côté et que nous n'engageons pas dans l'œuvre de Dieu sont des jeunes que nous ne verrons jamais dans l'Eglise. Le ministère confié aux jeunes adultes qui marche le mieux dans l'Eglise luthérienne est celui des camps de vacances ! Nous donnons à ces jeunes une paye de misère, nous les faisons travailler vingt heures par jour dans des conditions lamentables, et que font-ils ? Ils nous remercient et en redemandent, parce qu'ils ont trouvé dans ce ministère de plein air l'occasion d'exercer leurs dons.

Les grands changements de normes sociales se conjuguent à d'autres changements d'ordre local. Chaque zone – rurale, urbaine ou de banlieue – connaît des changements qui lui sont propres. Des responsables de jeunes qui se veulent efficaces porteront une grande attention à ces changements et s'y adapteront rapidement. Le *leitmotiv* de l'Eglise : « Mais ça ne s'est jamais fait avant » est symptomatique d'une attitude de refus. Le sol bouge ; il nous faut donc aussi changer nos pieds de place.

Quelques propositions de moyens d'action

Pour parler ensemble

Notez ces quelques thèmes pour les étudier en famille ou dans le cadre du groupe de jeunes : famille, sexualité, éducation, Eglise. Sentez-vous libre d'en ajouter d'autres. Pour chacun de ces thèmes, discutez de ce qu'étaient auparavant les références pour les adultes présents et de ce qu'elles sont maintenant pour les jeunes d'aujourd'hui. Quels éléments ou quels événements ont modifié ce qui servait autrefois de référence dans ces différents domaines ? Dans quel sens ces références ont-elles changé ? Lesquelles ont le moins changé ? Pourquoi ? Quelles sont celles qui ont besoin de changer ?

Pour valoriser nos rites ou traditions

Que chaque famille recherche la date et le lieu de baptême de chacun de ses membres. Discutez ensuite ensemble de l'eau et de la Parole, et de la manière dont le sacrement du baptême nous lave et nous purifie aux yeux de Dieu. Ajoutez ces dates à la liste des événements particuliers qui figurent sur le calendrier familial. Fêtez ces anniversaires de baptême avec un gâteau, la lecture du service de baptême et le partage de Mt 3,13-17.

Pour un culte de famille ou un groupe d'étude biblique pour les jeunes

Relisez l'histoire de David et Goliath en 1 S 17,20-51. Comment réagit le frère de David (Eliab) en apprenant que celui-ci a abandonné le troupeau dont il avait la garde ? Quelqu'un de la famille ou du groupe s'est-il déjà vu réprimandé de la sorte ? Tous les adolescents et les jeunes adultes font-ils cette même expérience et s'entendent-ils dire : « Ce n'est pas de ton âge », « Ce n'est pas ton problème » ou « Cela regarde les adultes » ? De quelle manière Saül et Goliath réagissent-ils à la présence de David ?

David a connu une sorte de changement de données lorsqu'il st passé de la jeunesse à l'âge adulte. Ce changement est-il facile à ivre ? Qui ou qu'est-ce qui peut nous aider à vivre cette transition ? e quelle manière votre Eglise ou votre famille peuvent-elles vous ider au mieux dans ce processus ?

Pour une action sociale caritative ou une retraite

Faites une enquête auprès des jeunes de votre Eglise. Demandez-eur de vous donner le nom de tous les adultes dont ils se sentent roches. Posez-leur éventuellement la question autrement : « Si vous viez un gros problème, vers quels adultes avez-vous l'impression de ouvoir vous tourner ? ». Ramassez vos questionnaires et faites le total le tous les adultes nommés. Divisez le chiffre obtenu par le nombre le questionnaires, et vous aurez approximativement le nombre des elations profondes que ces jeunes pensent entretenir avec les adultes. aites part de ce que vous aurez trouvé au responsable des jeunes, au asteur et au conseil. Suivant le résultat de votre enquête, de quoi pou-ez-vous vous réjouir ou que pouvez-vous faire pour améliorer les elations entre jeunes et adultes ? ■

Ḥokhma 73/2000, pp. 44-60

par Pierre-Alain JACOT,
Pasteur à Anduze (France)

« QUELLE EST TON UNIQUE CONSOLATION ? »

REGARDS SUR LE CATÉCHISME DE HEIDELBERG

Le 19 janvier 1563 sort des presses de Johannes Mayer à Heidelberg un catéchisme placé sous le haut patronage du prince-électeur du Palatinat, Frédéric III. A cette époque, il existe déjà plus de cent cinquante catéchismes issus des mouvements de réforme de l'Eglise. Cependant, loin de succomber sous le poids de la concurrence, ce « fruit mûr de la Réforme » va connaître un destin singulier. En 1880, c'est le quatrième livre le plus répandu au monde après la Bible, l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis et le *Petit Catéchisme* de Luther. La recherche des raisons de ce succès nous incite à examiner de plus près le plus célèbre des catéchismes de la Réforme réformée*.

Dans une première partie, nous nous attacherons à décrire le contexte dans lequel est apparu ce manuel d'enseignement et de piété. Œuvre collective, nous accorderons tout particulièrement notre attention à l'étude de figures marquantes qui ont pris part à son élaboration et ont contribué à faire de lui un livre de consolation. Ensuite, nous aborderons l'écrit lui-même, sous l'angle spécifique de la consolation, telle qu'elle apparaît déjà dans la première question : « Quelle est ton unique consolation dans la vie et dans la mort ? » et sa réponse : « C'est que j'appartiens à Jésus-Christ ». Enfin, nous terminerons en évoquant l'impact et la diffusion du catéchisme, en nous bornant aux usages déjà attestés au XVIe siècle.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 68ss.

1. Frédéric le Pieux, un souverain chrétien au carrefour de l'Europe

1.1. Un ersatz de Paris qui prend des allures de Genève allemande

Au carrefour de l'Europe, l'histoire de Heidelberg se déroule, au Moyen-Age, sur l'axe Est-Ouest, à mi-chemin entre Paris et Prague. Cette histoire, c'est celle des premiers bouleversements qui secouent la chrétienté occidentale. D'un côté, Paris, et plus particulièrement son Université, choisit, lors du Grand Schisme, d'adhérer à la papauté d'Avignon et à Clément VII. Mettant cette occasion à profit, le comte palatin de l'époque, Ruprecht Ier, obtient le 23 octobre 1385 du pape romain Urbain VI la bulle d'érection d'un *studium generale* dans lequel professeurs et étudiants parisiens fidèles à Rome viennent se réfugier. De l'autre côté, Prague ne tardera pas à chasser le bouillonnant recteur de son Université, qui n'est autre que Jean Hus, ainsi que ses adeptes. Plusieurs d'entre eux, professeurs et étudiants, viendront, en 1409, grossir quelque peu les rangs encore clairsemés, notamment par la peste, de la nouvelle Université palatine, la première en terre germanique.

Devenu l'un des principaux centres de l'humanisme en Allemagne durant le XVe siècle[1], Heidelberg voit arriver le 26 avril 1518, toujours en empruntant son axe de communication Est-Ouest, le fameux docteur de Wittemberg venu disputer au sujet de la justification avec les professeurs dominicains de l'Université[2]. Cependant, le premier recteur évangélique ne sera nommé qu'en 1546, en la personne d'Heinrich Stoll, et ce n'est qu'en 1556 que le nouveau prince-électeur Otton-Henri adhère au luthéranisme.

Mais son successeur en 1559, Frédéric III, passe au calvinisme l'année suivante et fait ainsi du Palatinat la première principauté allemande à suivre la doctrine du réformateur de Genève. En accueillant

---

[1] Cette période est inaugurée par la fondation, par le prince-électeur Louis III, dans la collégiale de l'église du Saint-Esprit, de la bibliothèque palatine qui deviendra au fil du temps le *thesaurus literatæ germaniæ* et qui connaîtra le sort que l'on sait lors de la guerre de Trente Ans, pour finir comme fonds particulier de la Bibliothèque Vaticane. L'humanisme à Heidelberg est en outre illustré par la figure de Jakob Wimpfeling, qui critique l'immoralité du clergé, les subtilités stériles de la scolastique et plaide pour une formation de la jeunesse simple, utile et proche de la vie. Etait-ce une manière de saluer par avance la Réforme et l'un de ses plus précieux manuels de vie chrétienne ?

[2] La dispute de Heidelberg n'est pas décisive pour la ville elle-même, le prince-électeur décidant de demeurer catholique romain, tout en tolérant la prédication de la Réforme. En revanche, elle est l'occasion pour Luther de faire de nouveaux adeptes, notamment M. Bucer, Jean Brenz, réformateur du Wurtemberg, et Theodor Billicanus.

de nombreux réfugiés venus de toute l'Europe, à commencer par la communauté néerlandaise chassée de Francfort, le prince contribue au développement de la ville et de l'Université. Après la mort de Calvin, Heidelberg devient rapidement une deuxième Genève. Désormais, l'axe principal des communications change. C'est la transversale Nord-Sud qui est maintenant privilégiée, avec Genève au sud et, au nord, en longeant le Rhin, Amsterdam (puis, au-delà, Londres), là où justement le catéchisme va trouver son terrain d'élection.

1.2. Un prince pieux aux prétentions épiscopales

La fin du Moyen-Age et toute la période dite de l'Ancien Régime ont connu des princes-évêques, c'est-à-dire de ces évêques qui, accumulant les biens fonciers, d'abord par donation, puis parfois par les armes, furent à la tête de territoires temporels. La Réforme a engendré un autre type de phénomène, quasi inverse. Certains gouvernements profitèrent de la fuite plus ou moins lâche de l'évêque ou de son bannissement par la population pour prendre la place vaquante et légiférer sur les questions religieuses. Cette pratique, observable dans les pays d'obédience zwinglienne, conduit à faire de l'Eglise une Eglise d'Etat. Selon cette doctrine, la charge de l'épiscopat revient au gouvernement.

Quelle est la situation politico-religieuse du Palatinat au moment de l'arrivée de Frédéric III à sa tête ? Son prédécesseur, Otton-Henri (1556-59), avait adhéré à la réforme luthérienne. Cependant, sa cour était composée de luthériens, de mélanchthoniens et de réformés. En 1559, Otton-Henri meurt sans enfants. Frédéric, fils aîné du prince Jean II du Palatinat-Simmern lui succède. D'éducation catholique, il avait épousé la luthérienne Marie de Brandebourg-Kumbach qui l'avait converti à la foi évangélique. Ainsi, tout semblait favorable, dans le Palatinat électoral, au maintien de la Paix d'Augsbourg, qui repose sur le célèbre principe *cuius regio, eius religio.*

C'était sans compter avec la montée des idées calvinisantes, notamment au sujet des sacrements, au sein de l'Université : la guerre larvée entre l'Eglise luthérienne officielle et la Haute Ecole devint conflit ouvert au sujet de la Sainte-Cène entre le superintendant* général luthérien Tilemann Heshusen et le diacre aux idées réformées Guillaume Klebitz. Cherchant tout d'abord l'apaisement, Frédéric III envoie un modéré, Etienne Cirler, demander conseil à Mélanchthon. Mélanchthoniens et calvinistes font alors front commun contre les ultra-luthériens. Tout va basculer lors d'une dispute de cinq jours sur la Cène, au début de juin 1560. Frédéric III et son gendre Jean-Frédéric de Saxe, lui aussi luthérien, sont présents. Deux théologiens de Weimar, Mœrlin et Stœssel, sont opposés au théologien d'origine française Pierre Boquin et au médecin Thomas Erastus. Convaincu par la position réformée, Frédéric va se trouver en conflit avec d'autres princes, à commencer par ceux

de sa propre famille : son gendre Jean-Frédéric, mais aussi son propre frère, le comte Richard.

Dès 1561, Frédéric III fait jouer la *Variata** contre l'*Invariata* concernant l'article sur la Cène. La paix d'Augsbourg, ne prévoyant pas et ne voulant pas prévoir d'espace de liberté pour le calvinisme au sein de l'Empire, est menacée par les convictions du prince palatin. Cependant, un certain génie politique, secondé par quelques alliances solides, va lui permettre de conserver la paix. *Pour adapter à sa foi réformée le principe pour lui contraignant du* cuius regio, eius religio, *Frédéric III va concrètement mettre en œuvre la doctrine zwinglienne de l'Etat*. Cette solution va s'imposer aux dépens d'une conception plus spécifiquement calvinienne, où l'Eglise garde son autonomie par rapport à l'Etat, notamment en ce qui concerne la discipline ecclésiastique.

Ainsi, progressivement, Frédéric III va s'immiscer dans les affaires de l'Eglise. En décembre 1561, il ordonne que la Cène soit célébrée par la fraction du pain, selon le rite réformé. Parallèlement, il favorise la venue de réformés au sein de l'Université et de la ville. L'Université devient peu à peu entièrement réformée. Pierre Boquin, calviniste de la première heure, est confirmé dans sa chaire de Nouveau Testament. En 1560, Frédéric III intervient directement pour libérer Gaspard Olévian des prisons de Trèves où il attendait le martyre, et le nomme professeur de dogmatique. Parallèlement, le luthérien Unicornus est remplacé au poste de professeur d'Ancien Testament par Emmanuel Tremellio, élève de Pierre Martyr Vermigli à Zurich. En 1562, le prince accueille dans sa ville la communauté néerlandaise chassée de Francfort, à la tête de laquelle se trouve le pasteur Pierre Dathenus. La même année, constatant qu'Olévian est meilleur prédicateur que dogmaticien, il appelle de son refuge de Zurich le théologien de Breslau Zacharie Ursin pour le remplacer à ce poste.

Ainsi assuré d'être entouré des réformés les plus brillants, Frédéric III charge, à partir de l'été 1562, une commission de préparer de nouvelles ordonnances ecclésiastiques en remplacement de celles d'Otton-Henri, qui contenaient l'*Augustana** pour confession de foi, le formulaire de Mélanchthon pour l'examen de consécration des pasteurs et le manuel de Jean Brenz pour le catéchisme des enfants. C'est de ce groupe d'experts que sortira, à la fin 1562 déjà, le catéchisme de Heidelberg.

Pour résumer, contrairement à la France ou aux contrées du Rhin inférieur, mais comme en Lippe, en Anhalt, en Hesse ou dans le Pays de Vaud, la formation de l'Eglise réformée dans le Palatinat électoral est due à la volonté du souverain. Or, dans la conversion des princes au XVIe siècle, il faut tenir compte de deux éléments. D'une part la recherche personnelle de la vérité, et d'autre part les opportunités politiques. Vu les difficultés auxquelles il faisait face en devenant réformé,

il est difficile de voir une motivation stratégique dans la conversion de Frédéric III au calvinisme. Notre thèse est la suivante : dans le domaine de la doctrine de l'Etat, il a cédé à des compromis en faveur du zwinglianisme. A la fois du fait des contingences imposées par le maintien de la paix d'Augsbourg, mais aussi certainement par la haute idée qu'il avait de lui-même et de sa fonction de prince chrétien. Nous nous démarquons ainsi de l'opinion générale qui voit en Frédéric III un gardien de l'idéal médiéval du prince chrétien.

Cependant, si l'idée de gouverner l'Eglise ne devait pas déplaire à Frédéric III, il ne faut pas minimiser les souffrances engendrées par les divisions confessionnelles qui frappèrent sa propre famille. Le XVIe siècle a laissé des témoignages touchants de ces déchirements qui tourmentèrent l'âme de bon nombre de contemporains. L'exemple de la *Confession de foy chrestienne* de Théodore de Bèze, écrite en 1558[3] pour son père demeuré catholique romain, est révélateur d'un climat où la recherche d'une consolation au centuple, selon les promesses de l'Evangile, joue un rôle primordial. De ce point de vue, la piété personnelle de celui qui s'appelle lui-même, dans ses ordonnances ecclésiastiques de 1563, « Frédéric, par la grâce de Dieu prince-électeur du Palatinat »[4] tranche avec bon nombre de ses pairs. Mais du Saint-Esprit qui, selon l'expression de Calvin, besogne intérieurement dans le cœur de l'homme, l'historien ne saurait rendre compte. La seule chose qu'il soit permis de dire, c'est que Frédéric III portait le surnom de « Pieux », du fait qu'il aimait à se retirer dans la solitude, méditant la Bible et suppliant Dieu de se révéler à lui. « Il passait des jours et des nuits à lire les Ecritures et des ouvrages théologiques et à prier, se privant de sommeil et de tout divertissement afin de trouver la vérité. »[5]

1.3 Un travail d'équipe qui s'accorde pour formuler son unique consolation

Le processus d'élaboration du catéchisme de Heidelberg a donné lieu à de nombreuses recherches scientifiques, pour la simple raison que les procès-verbaux de la commission chargée de sa rédaction ont été perdus lors de la guerre de Trente Ans. Un contemporain, le théologien d'Emden Heinrich Altings (1583-1644) a désigné, dans sa *Pfälzischen Kirchengeschichte*, Ursin et Olévian comme rédacteurs du caté-

---

3 T. de Bèze, « La confession de foi du chrétien », introduction, préface, texte modernisé et notes par Michel Réveillaud (*Revue Réformée*, n° 23-24), 1955.

4 « Kirchenordnung der Kurpfalz » dans W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1938[3], p. 140.

5 E.D. Kraan, « Les origines du catéchisme de Heidelberg », *Etudes évangéliques*, 1, 1963, p. 9.

chisme ; mais les arguments en faveur de la contribution d'Olévian étaient faibles.

En 1857, Karl Sudhoff, dans son *Caspar Olevianus und Zacharias Ursinus*, donne de nouveaux arguments en faveur de la contribution d'Olévian. Dès lors, l'opinion traditionnelle veut qu'Ursin ait élaboré les grandes lignes et qu'Olévian se soit occupé de la rédaction finale en allemand. Cependant, au XXe siècle, une nouvelle série de doutes viennent mettre en cause l'apport personnel d'Olévian[6].

Pour illustrer le type de problèmes qui se posent, nous prendrons pour exemple la division tripartite du catéchisme de Heidelberg. Elle est aussi présente dans le *Catechesis minor* de 1562, attribué à Ursin. Mais cette triade « misère, délivrance, reconnaissance » est déjà développée par Mélanchthon[7], de même que dans un catéchisme luthérien anonyme publié en 1558 à Heidelberg[8], et dans la *Brieve Confession* de Théodore de Bèze. Ce dernier ouvrage avait été traduit en néerlandais et publié en 1561 à Francfort, mais aussi traduit et publié en allemand en 1562 à Heidelberg. Ainsi, nous pouvons avoir la quasi certitude qu'à la fois Zacharie Ursin et Pierre Dathenus ont lu la *Brieve Confession*. Peut-être est-ce même le pasteur néerlandais qui a introduit le manuel de Bèze à Heidelberg. Par cet exemple évocateur, nous rejoignons le constat de Wilhelm Neuser : « Une grande partie de l'enseignement et de la pensée du catéchisme provient d'un fonds commun à l'ensemble des mouvements de réforme »[9]. Abordant la question de cette triade sous un angle différent, Henri Vuilleumier affirme[10] que le plan du catéchisme suit le développement de la conscience chrétienne. D'ailleurs, déjà au XIXe siècle, Philipp Schaff déclarait, corrigeant Max Goebel, que le catéchisme de Heidelberg « unit la force et la profondeur de Calvin, sans sa rudesse, la cordialité et la chaleur de Mélanchthon, sans son indécision, la simplicité et la clarté de Zwingli, sans sa froide sobriété

---

6 Tout d'abord par Johannes Bauer, en 1928, dans son article sur le catéchisme de Heidelberg dans la deuxième édition de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, puis en 1960 par J.F.G. Goeters, dans son article sur Olévian dans la troisième édition du même dictionnaire. Cette méfiance est partagée par Walter Hollweg dans ses *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*, parues en 1961 à Neukirchen au numéro treize de la collection « Beitrage zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche ».

7 Comme on peut le voir par exemple dans le titre de l'ouvrage d'E. Sturm, *Der Junge Zacharias Ursin. Sein Weg von Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)*, paru en 1972, cité par W. Neuser, « Die Väter des Heidelberger Katechismus », *Theologische Zeitschrift*, 35, 1979, p. 188.

8 Ce même catéchisme avait déjà été publié en 1554 à Ratisbonne chez Nicolas Gallus.

9 W. Neuser, *op. cit.*, p. 186.

10 H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, tome II, Lausanne, Concorde, 1929, p. 392.

voire sa crainte de la mystique »[11]. En outre, une lettre d'Olévian à Bullinger, datée du 14 avril 1563, ne dit pas le contraire : « Nous ne sommes pas seuls, mais plusieurs à apporter notre contribution à ces pieuses cogitations »[12]. Dans cette même lettre, il affirme que s'il y a quelque clarté dans le catéchisme, cela est dû pour une bonne part aux esprits éclairés de Suisse, faisant allusion à son correspondant et à Calvin.

En matière catéchétique, Luther a bien souvent donné l'exemple en publiant deux sortes de catéchismes : un « grand » pour les adultes, les pasteurs, les étudiants, et un « petit » pour le peuple peu instruit et pour les enfants. Sur ce point, la volonté de l'Electeur était claire : il ne fallait qu'un seul catéchisme qui ait le génie de dire simplement les plus profondes vérités dogmatiques de la foi chrétienne.

Aborder le catéchisme de Heidelberg sous l'angle de la consolation qu'il apporte au fidèle conduit à s'intéresser plus particulièrement à la personne d'Olévian. En effet, deux événements ont marqué sa vie et ont certainement contribué à ce qu'il perçoive personnellement son appartenance au Christ comme son unique consolation dans la vie et dans la mort.

Olévian était un jeune étudiant en droit, qui avait fréquenté Paris, Orléans et Bourges, et qui, depuis un an, participait aux réunions de la communauté huguenote. Un jour, lors d'une promenade en barque en 1557 avec Herman-Louis, fils aîné de Frédéric III, celui-ci tombe à l'eau. Olévian plonge pour lui porter secours. Mais se trouvant lui-même en danger d'être englouti, il fait le vœu de consacrer sa vie au service de l'Evangile si Dieu le sauve. Ayant échappé à la noyade, il se souvient de son engagement et part l'année suivante pour Genève, puis Zurich. On ne peut qu'être frappé par la similitude entre ce qui a conduit Olévian auprès de Calvin et autrefois Luther au monastère. Dans les deux cas, il y a situation de détresse, en rapport avec l'eau. Dans les deux cas il y a le vœu de mener une vie spirituelle plus radicale.

L'autre élément à prendre en compte, ce sont les difficultés liées à la profession de la foi évangélique, puis ensuite de la foi réformée face aux luthériens. La gêne peut aller du simple bannissement au martyre, en passant par la prison et l'inévitable question. Nous avons vu qu'Olévian avait échappé à une fin funeste après avoir prêché la Réforme dans sa ville natale, grâce à l'intervention de Frédéric III. Mais Heidelberg ne fut pour lui qu'un asile provisoire. Lors du retour éphémère du luthéranisme dans la ville avec Louis VI, successeur de Frédéric III, Olévian doit quitter Heidelberg en 1577. Après plusieurs années de pérégrinations,

---

11 *Real-Encyclop.*, Band 7, 1880[2].

12 « Non unius, sed multorum sunt collatæ piæ cogitationes », cité dans « Heidelberger Katechismus », *Theologische Realenzyklopädie*, Band XIV, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 1985, p. 583, l. 26-27.

il trouve en 1584 une place de pasteur et de professeur à Herborn, où il introduit la théologie fédérale, qui est une systématisation de la conception de la théologie biblique de Bullinger, ainsi que la philosophie anti-aristotélicienne de son ami Pierre De La Ramée, mort martyr en 1571 lors de la Saint-Barthélemy. L'échec de la Réforme à Trèves, l'expérience personnelle de l'incarcération, du bannissement et de l'exil, la disparition de proches coreligionnaires morts pour leur foi ne peuvent pas ne pas avoir marqué profondément un homme si enclin à souligner la valeur et la consolation des vérités chrétiennes vécues et confessées.

2. La consolation dans le catéchisme de Heidelberg

2.1. La division tripartite

A la question « Combien de choses dois-tu savoir pour vivre et mourir bienheureux avec (allemand : *in*, dans) cette consolation ? », le catéchisme répond : « Trois choses... ». Premièrement, il part du sentiment de péché et de misère (*Elend*) et constate le besoin, pour l'homme, d'une délivrance. Ensuite, il expose la foi concernant les faits de l'histoire du salut et l'appropriation de cette délivrance (*Erlösung*) par l'action du Saint-Esprit et l'usage des moyens de grâce au sein de l'Eglise. Enfin, il montre quelle reconnaissance (*Dankbarkeit*) le chrétien doit à Dieu pour cette délivrance. Dans un cours donné pour des professeurs de religion du Canton de Bâle-Campagne, Karl Barth, affirmant que tout catéchisme pose la question de l'homme, de Dieu et de la vérité, montre que le catéchisme répond : « L'homme est celui qui est consolé, Dieu est celui qui console, et la vérité est la consolation donnée »[13].

2.2. Le type de questionnement

L'enseignement religieux, que ce soit au Moyen-Age ou à l'époque de la Réforme, comporte le Décalogue, le Credo, la prière dominicale, l'enseignement sur les sacrements. En ce sens, la Réforme s'inscrit, jusque dans son projet catéchétique, dans la Tradition de l'Eglise. Cependant, la méthode a changé. Il ne s'agit plus de savoir débiter un texte, mais de le comprendre au moyen d'un système de questions et de réponses. C'est ainsi que dans le *Petit Catéchisme* de Luther nous trouvons les questions quasi litaniques « Que signifient ces paroles ? » et « Comment cela se réalise-t-il ? ».

---

13 « Der Mensch ist der Getröstete, Gott ist der Tröster, und die Wahrheit ist der gegebene Trost » dans K. Barth, *Einführung in den Heidelberger Katechismus* (Theologische Studien, Heft 63), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1960.

Le catéchisme de Heidelberg, décrivant l'homme naturel en état de misère et, notons-le, non pas tellement en position de culpabilité, le place en situation de besoin. C'est pourquoi les questions « Qu'est-ce qui est nécessaire ?, Quel profit retirons-nous ?, A quoi nous sert ? » apparaissent souvent, dans l'explication du credo :

22 Mais qu'est-il nécessaire à un chrétien de croire ?

28 Quel profit retirons-nous de la connaissance de la création et de la providence de Dieu ?

36 Quel profit retires-tu de la sainte conception et de la naissance de Christ ?

43 Quel profit retirons-nous encore du sacrifice et de la mort du Christ sur la croix ?

45 A quoi nous sert la résurrection du Christ ?

49 A quoi nous sert l'ascension de Christ ?

51 A quoi nous sert cette glorieuse seigneurie de Christ, notre chef ?

Concernant les sacrements, les questions font appel au souvenir de l'office sacerdotal du Christ et à l'assurance qu'il procure au croyant.

69 Comment le saint baptême te rappelle-t-il et t'assure-t-il que l'unique sacrifice de Christ sur la croix est pour ton bien ?

75 Comment la sainte cène te rappelle-t-elle et t'assure-t-elle que tu as part à l'unique sacrifice de Christ sur la croix… ?

2.3. Le vocabulaire de la consolation

Le mot utilisé par le catéchisme de Heidelberg pour désigner à la fois l'objet de la foi qu'est Jésus-Christ et l'enracinement de l'assurance que procure cette foi dans la conscience chrétienne est le mot *Trost*, que l'on peut traduire par consolation, réconfort ou assurance.

1 Quelle est ton unique consolation dans la vie et dans la mort ?

A ce sujet Karl Barth fait la remarque suivante : « Il convient de remarquer que dans l'Ecriture Sainte, et par là aussi dans le catéchisme de Heidelberg, le mot consolation a un sens plus large et plus fort que ce que nous relions habituellement à ce mot. Ici, la consolation ne veut pas dire simplement un petit apaisement confiant. Il s'agit d'une exhortation et d'une proclamation »[14]. Cette richesse de sens rend les traductions difficiles. Le latin traduit *Trost* par *consolatio*, ce qui a donné

[14] « Dabei ist auch zu bemerken, dass Trost in den Heiligen Schrift und von daher auch im Heidelberger Katechismus einen weiteren und kräftigeren Sinn hat, als wir ihn gewöhnlich mit diesem Wort verbinden. Trost heisst hier nicht einfach : ein wenig Beruhigung und Zuversicht. Sondern darüber hinaus : Mahnung und Aufruf » dans K. Barth, *op. cit.*, p. 5.

« consolation » dans certaines éditions françaises[15]. D'autres ont proposé « assurance »[16]. Cette consolation assurée, cette assurance consolante est mise en rapport avec les articles du symbole :

52 Qu'est-ce qui te console dans le retour du Christ ?

57 Quelle consolation te donne « la résurrection de la chair » ?

58 Quelle consolation te donne l'article de la « vie éternelle » ?

De même, le Saint-Esprit est confessé de la manière suivante : « Qu'il me console et qu'il demeurera auprès de moi pour l'éternité » (53).

Or en effet, la consolation qu'est Jésus-Christ assure le croyant par l'Esprit Saint de la vie éternelle :

1 C'est pourquoi il m'assure par son Saint-Esprit d'avoir la vie éternelle.

Cette assurance repose sur la réalité confessée par l'article de la descente aux enfers :

44 Pour que dans mes plus grandes tentations je sois assuré que mon Seigneur Christ, par son angoisse indicible, par les douleurs et les frayeurs qu'il a souffertes dans son âme également, sur la croix et auparavant, m'a délivré de la peur et des souffrances infernales.

Enfin, cette assurance est scellée par les sacrements. Les espèces eucharistiques ne deviennent pas « essentiellement » (78) corps et sang du Christ, de même que l'eau du baptême « est seulement un signe et un gage divin » (78) de la purification des péchés. En tant que tels, les sacrements sont aussi des sceaux (*sigill* 66), des gages (*pfand* 73, 79) et des signes certains (*unterpfand* 75), tout comme la résurrection du Christ (45) et son ascension corporelle (49) sont un gage de la bienheureuse résurrection du croyant. Dans cette perspective, l'envoi de l'Esprit est aussi un gage (*gegenpfand* 49). De plus, l'assurance que Dieu écoute les prières est, pour le croyant, une certitude (117). Le catéchisme se termine par l'assurance que « Amen veut dire : cela est nécessairement vrai et certain » (129).

2.4. L'argument de la consolation

Au XVI[e] siècle, l'inculcation du catéchisme se fait par voie d'autorité, car il s'agit d'une doctrine révélée. Cependant, l'exposé de cette

---

15 Dont la dernière édition scientifique, d'O. Fatio, *Confessions et catéchismes de la foi réformée* (Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève, n° 11), Genève, Labor et Fides, 1986, p. 135.

16 C'est le cas des *Psaumes, Cantiques et Textes pour le culte, à l'usage des Eglises réformées suisses de langue française*, Fondation d'édition des Eglises protestantes romandes, Lausanne, 1976, p. 12, et de la dernière édition à l'usage des fidèles, rédigée par le pasteur P. Courthial et publiée en 1986 par la Fondation d'Entraide Chrétienne Réformée à Krimpen aan den IJssel.

doctrine fait appel à la raison, dans le sens qu'il donne un certain nombre de choses à connaître :

2 Combien de choses dois-tu savoir… ?

Bien souvent, l'argumentation est traditionnelle, comme par exemple celle de la satisfaction (12-18), qui repose sur le *Cur deus homo ?* (Pourquoi Dieu s'est fait homme ?) de Saint Anselme[17]. Ursin maîtrisait particulièrement bien le sujet, vu que sa thèse, soutenue en 1561, s'intitulait *De officio et persona unici Mediatoris inter Deum et homines, Domini nostri Jesu Christi* (De l'office et de la personne de l'unique médiateur entre et les hommes, Notre Seigneur Jésus-Christ).

La première question du catéchisme sous-entend qu'il existe une consolation pour l'homme, et même une seule. Elle est unique, car il n'y a qu'un seul Jésus-Christ : « On ne peut chercher ni trouver quelque salut en aucun autre » (29-30). En outre, il n'y a qu'un seul sacrifice (66, 67, 80), qu'un seul vrai Dieu (25, 95, 117) et je dois « mettre la confiance en lui seul » (94). Unique, la consolation concerne de plus l'ensemble de la personne « corps et… âme » (1). Elle a un aspect objectif, par le sang du Christ, et un aspect subjectif, par l'Esprit qui habite le croyant (1, 70-74, 86). Sang du Christ et Esprit du Christ sont liés. Par exemple, l'enseignement sur le baptême (69) affirme « que par son sang et par son Esprit je suis lavé de l'impureté de mon âme ». Les consolations sacramentelles, parce qu'elles reposent sur les promesses divines, sont d'autant supérieures aux signes par lesquels elles sont signifiées aux hommes. La réponse 66 définit ainsi les sacrements :

Ce sont des signes et sceaux visibles et saints institués par Dieu, afin que par leur célébration il nous donne de mieux comprendre la promesse de l'Evangile et la scelle pour nous.

Pour le croyant, il y a en effet en quelque sorte identité entre le signe et la promesse, que ce soit pour le baptême (69) ou pour la Cène (75) :

69 Parce que Christ a institué ce bain extérieur et y a joint la promesse que par son sang et par son Esprit je suis lavé…, aussi certainement que je suis lavé extérieurement par l'eau.

75 En ce que Christ… y a également joint ses promesses : d'une part, aussi vrai que je vois de mes yeux le pain du Seigneur être rompu pour moi…, aussi vrai son corps a été offert et rompu pour moi sur la croix.

Ainsi, le croyant assiste à la Cène comme s'il assistait en personne à l'offrande et à l'élévation du corps du Christ sur la croix du calvaire. Et aussi sûrement qu'il peut dire, avec Luther : *baptizatus sum* (je suis baptisé), il peut également affirmer : *renatus sum* (je suis né de nou-

[17] Cf. en particulier livre II, chapitres 6 à 19.

reau). Si les sacrements apportent réconfort, c'est que, pour le catéchisme, ils sont étroitement liés à la christologie.

La consolation transmise au croyant n'est pas seulement donnée gratuitement par le Christ, mais cette consolation est Jésus-Christ lui-même. « La présence de la consolation est le consolateur. »[18] C'est pourquoi le catéchisme met l'accent sur les trois offices* du Christ, et plus particulièrement sur les offices sacerdotal et royal, selon le schéma suivant :

Jésus prêtre (office sacerdotal du Christ)	Délivrance	par son sang	pour nous (assurance) objective)
Jésus roi (office royal du Christ)	Justification	par son Esprit	en nous (consolation subjective)

La consolation du chrétien, c'est son appartenance au Christ : J'appartiens, non pas à moi-même, mais à Jésus-Christ, mon fidèle sauveur » (1), signifiée particulièrement lors de la célébration de la Cène : « C'est accepter d'un cœur croyant toute la passion et la mort de Christ » (76). La justification occupe une place centrale pour les Réformateurs, précisément parce qu'elle résulte du joyeux échange* par lequel la foi saisit le Christ et ses mérites : « Ceux qui acceptent ce Sauveur d'une foi véritable doivent avoir en lui tout ce qui est nécessaire à leur salut » (30). En tant que pécheur, je suis justifié « à la seule condition que je reçoive ce bienfait d'un cœur croyant » (60-61). Cependant, ce n'est pas la propre foi du croyant qui le justifie, mais plutôt le contenu de la foi, qu'il a reçu par grâce. C'est parce que la justification s'est opérée en Jésus-Christ que le croyant peut trouver en son médiateur l'espérance et le fondement de sa consolation. Car il sait aussi « que par sa puissance notre vieil homme est crucifié, mis à mort et enseveli avec lui » (43).

Nous l'avons vu, la consolation dont parle le catéchisme est une assurance pour le présent. Toutefois, conformément au message biblique, la consolation concerne également l'avenir du croyant (52, 57, 58). Ainsi, selon le catéchisme, « notre mort n'est pas un payement pour notre péché, mais seulement une mort aux péchés et une entrée dans la vie éternelle » (42).

Pour résumer, la consolation n'est révélée au croyant que par l'Evangile. Les sacrements lui confirment que l'unique sacrifice du Christ est sa seule assurance. L'appel à la promesse de Dieu, qui est une contri-

[18] K. Barth, *op. cit.*, p. 16.

bution de la Réforme à l'histoire de la prière chrétienne, apporte véritablement le réconfort au croyant.

2.5. Les questions qui troublent les consciences

Le catéchisme est conscient que certaines questions théologiques peuvent tourmenter les âmes. C'est pourquoi il tente de réfuter certaines objections.

9 Dieu n'est-il donc pas injuste envers l'homme en exigeant de lui dans sa Loi ce qu'il ne peut pas faire ?

64 Mais cette doctrine – les œuvres meilleures en cette vie sont toutes imparfaites et entachées de péché (62) – ne rend-elle pas les gens négligents et impies ?

Il est intéressant pour notre sujet de constater qu'ici la polémique romaine s'attache à dénoncer la consolation, abusive à ses yeux, apportée par l'enseignement des doctrines réformatrices. Le catéchisme affirme effectivement que la conscience du chrétien est une conscience libre, mais cette liberté se manifeste par une lutte contre le péché et le diable (32).

Ces devoirs du croyant justifié, qui se traduisent par des exigences en ce qui concerne la possibilité de s'approcher de la Table du Seigneur (81), ont été qualifiés de « grave erreur qui a amené pas mal d'humbles croyants à la détresse parce qu'ils ne croyaient pas se déplaire suffisamment ni avoir suffisamment la certitude du pardon, ni désirer avec assez d'ardeur d'avancer toujours plus dans la foi… Et peut-être ces croyants… étaient… ceux à qui le sacrement était le plus destiné »[19].

Le syllogisme pratique des questions 86 et 87 est également une difficulté de la cure d'âme réformée : d'une part, l'absence des mérites pour le salut, et d'autre part, la nécessité des bonnes œuvres. On le voit, une des difficultés de la consolation apportée par la Réforme est l'équilibre à maintenir entre le *simul iustus, simul peccator, simul pœnitens* (à la fois juste, pécheur et pénitent) pour éviter les impasses d'un sentiment de sécurité trompeuse ou de fausse indignité.

En outre, la consolation chrétienne s'opère certainement lorsque le croyant est animé d'une foi qui unifie *persuasio* (conviction) et *fiducia* (confiance). Le catéchisme tente la synthèse de ces deux aspects (21), mais ne s'approprie pas – et c'est une faiblesse – la définition unifiée de Mélanchthon, reprise par Calvin : « Maintenant nous avons une entière définition de la foi, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle, étant

---

[19] H.M. Matter, « L'œcuménisme du catéchisme de Heidelberg », *Etudes évangéliques*, 1, 1963, p. 20.

ondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à otre entendement et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit »[20].

Il conviendrait également d'examiner en quelle mesure la polémique contre les catholiques romains (par exemple : 30, 80, 97, 98, 02) et contre les luthériens (par exemple : 47, 48) a eu une influence ur la consolation du fidèle réformé, ou au contraire a conduit à une ttitude d'agnosticisme.

3. L'impact et la diffusion du catéchisme de Heidelberg au XVIe siècle

3.1. La place du catéchisme dans le culte

Le texte du catéchisme est divisé en neuf leçons qui sont lues omme un texte liturgique lors du culte du dimanche matin. Le dixième imanche, la leçon consiste en une lecture de versets choisis de l'Ecriture, ui se trouvaient imprimés à la fin du catéchisme. Tout cela a lieu en remière partie du culte, après l'invocation et une première prière. Le VIe siècle ne partage pas l'idée qu'il faut avoir fini son catéchisme our pouvoir être admis à la Cène. Ainsi, le croyant est confronté communautairement une fois par semaine à l'enseignement du catéchisme.

3.2. Le catéchisme et la prédication

On peut trouver des traces d'une pratique de l'usage du catéchisme our la prédication dès 1563 à Amsterdam. Il est beaucoup utilisé comme rincipe herméneutique de l'Ecriture. Ainsi, face aux Ecritures, le prédicateur se pose les questions suivantes : Que disent-elles de la misère le l'homme, de sa délivrance, de la reconnaissance qu'il doit à Dieu ? n quoi peut-on reconnaître le Christ comme prêtre, comme roi et comme rophète ? Ces clefs herméneutiques ne sont pas propres au catéchisme, nais celui-ci a permis de les répandre dans les communautés où il était dopté. Ainsi, comme livre d'enseignement et de consolation, le catéchisme de Heidelberg est un ferment entre la prédication de l'Eglise et on obéissance pratique. Selon E.G. van Teylingen[21], « le catéchisme era lui-même prédication, bonne nouvelle qui nous sera toujours à nouveau personnellement adressée et qui nous poussera à une profession le foi commune. Ce qui ici ressort de la doctrine deviendra en même emps une consolation, et ce qui ici est de l'ordre de la formulation de a foi appellera à la confession de la foi ».

---

[20] J. Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, III, ii, 7.

[21] E.G. van Teylingen, « Der Katechismus in der Predigt », *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, Lothar Coenen (hrsg.), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1963, p. 194.

3.3. La prédication du catéchisme (Katechismuspredigt)

Outre les neuf leçons, le catéchisme était réparti en cinquante-deux sections qui étaient utilisées comme base pour des prédications à thème dogmatique. Cette deuxième prédication du dimanche avait lieu à midi. L'ordre de la célébration était le suivant :

- Psaume allemand
- Notre Père
- Prière d'illumination
- Décalogue (ou, s'il n'y avait pas eu de première prédication, lecture du résumé du catéchisme, lequel se trouvait à la suite du catéchisme proprement dit dans les ordonnances ecclésiastiques)
- Discours d'introduction au texte et aux questions du catéchisme
- Récitation du catéchisme par la jeunesse en présence de l'assemblée
- Explication du catéchisme selon les cinquante-deux sections.
- Prière

3.4. Le catéchisme et la prière

La formulation des réponses, notamment celles concernant le Notre Père, est adressée directement à Dieu. Le texte du catéchisme peut donc être repris quasiment tel quel pour la prière communautaire ou personnelle. Cette qualité indéniable du catéchisme a contribué à faire de ce manuel un véritable livre de consolation.

3.5. Le catéchisme et l'école

Dans sa fonction de catéchèse à l'usage des enfants, l'adoption du manuel palatin a conduit à la formation d'écoles primaires dans les villages. Cependant, le double objectif de Frédéric III, savoir de mettre en un seul ouvrage un catéchisme pour gens peu instruits et un petit traité de théologie pour laïcs, s'est révélé rapidement être une faiblesse, du moins pour l'enseignement de la jeunesse.

Dès 1585 au Palatinat, le résumé du catéchisme est utilisé à l'usage des enfants et des gens peu cultivés, et connaîtra plusieurs variantes sous le nom de *Petit catéchisme de Heidelberg*. Il sert alors d'introduction au catéchisme lui-même.

3.6. Le catéchisme et la famille

Nous avons vu que la jeunesse était interrogée sur les questions et réponses du catéchisme lors du culte public. Cet apprentissage ne se faisait pas seulement à l'école, mais peut-être d'abord et surtout dans les familles. Le père de famille pouvait également utiliser le catéchisme comme livre de prière dans son foyer.

3.7. La diffusion du catéchisme

Sur le plan géographique, il y a deux foyers primitifs d'édition · de diffusion du catéchisme en 1563. Il s'agit d'Heidelberg et d'Emden, ì il est publié immédiatement en néerlandais. Très tôt également, le .téchisme est publié à Londres (1566), également en néerlandais. Cela ontre le rôle des communautés néerlandaises disséminées du Rhin à Tamise. Ensuite, viennent d'autres éditions aux Pays-Bas même : en 567 à Deventer et à Delft, en 1575 à Rotterdam. En 1577 apparaît la emière édition hongroise à Papá. En 1580, il y a deux éditions simulnées à Anvers. En 1584, le catéchisme, interdit de publication à Heielberg, est édité à Neustadt an der Hardt. En 1588, il est publié à Oxford en 1591 à Middelburg en Zélande.

D'abord publié en allemand, le catéchisme est traduit en latin, 1 bas-saxon et en néerlandais l'année même de l'édition *princeps*. Le VIe siècle connaîtra une édition anglaise en 1572 (ou peut-être déjà 1 1570), et l'édition hongroise de 1577. Le catéchisme n'a pas pénétré 1 France, ni dans les Eglises wallonnes, car elles avaient déjà le catéhisme de Calvin. Ce qui a contribué à sa diffusion, c'est qu'il a été ıblié avec le psautier huguenot dès 1566 et en appendice du Nouveau estament dès 1567.

3.8. Les reconnaissances officielles

Le catéchisme paraît le 15 novembre 1563 inséré dans les ordonances ecclésiastiques du Palatinat, voulues par Frédéric III. Un synode u 10 janvier 1586 l'introduit dans toutes des Eglises et écoles des Paysas protestants, et le synode de La Haye de 1586 décrète la prédication ebdomadaire du catéchisme.

4. Conclusion

Arrivés à la fin de notre parcours, force est de constater que la econde moitié du XVIe siècle, qui a vu l'élaboration collective mais as toujours unanime, puis la diffusion du catéchisme, suivant les voies ommerciales mais parfois appuyée par le politique, est une période éterminante pour les usages du manuel palatin et pour l'empreinte u'il a laissée sur des générations de fidèles réformés. L'époque étudiée ontient en germe tous les succès et les échecs du catéchisme de Heielberg. Adopté officiellement en 1618 au synode général de Dordrecht, sera en estime partout où se développera l'orthodoxie, jusque dans es îles lointaines des Indes néerlandaises, où des Eglises réformées urvivront grâce à lui en terre d'islam et malgré l'absence de missionaires. D'un autre côté, le catéchisme sera ici ou là dilué dans d'immenses ommentaires piétistes dont certains mis en vers. Placé en concurrence

avec des manuels catéchétiques rationalistes qui privilégieront l'Histoire sainte sur l'exposition des dogmes révélés, peu à peu déconsidéré par des pasteurs sensés eux-mêmes l'enseigner, le catéchisme ne pouvait par conséquent être appris par les nouvelles générations qu'« à grande peine et avec un extrême dégoût »[22].

Cependant, il a réussi à se maintenir jusqu'à aujourd'hui dans certaines Eglises, notamment néerlandaises, et ainsi dans la piété populaire de simples croyants, non seulement comme confession de foi officielle mais aussi sous la forme de la prédication du catéchisme. Davantage, lors de moments troublés, d'épreuves collectives pour le christianisme et pour l'humanité tout entière, il a su retrouver, par la consolation qu'il apporte, une place de premier plan. C'est ainsi qu'en 1934, la première des thèses de Barmen, réunissant les Eglises confessantes d'Allemagne pour dénoncer les dérives des *Deutsche Christen*, affirme avec force l'assurance et la confiance totale que procure l'appartenance unique et radicale à Jésus-Christ. Citant trois versets de l'Evangile de Jean (14,6 ; 10,1 et 10,9), le synode affirme : « Jésus Christ, comme il nous en est témoigné dans l'Ecriture Sainte, est l'unique Parole de Dieu, que nous avons à entendre, en qui nous avons à mettre notre confiance dans la vie et dans la mort, et que nous avons à écouter »[23]. Ensuite est condamné tout recours à une autre source de révélation.

Il y a là un exemple où une affirmation dogmatique a pu apporter une réelle alternative et une consolation efficace à des Eglises menacées d'être emportées dans le tourbillon d'une histoire qui s'est écrite avec beaucoup de sang versé. Gageons qu'à notre génération, nos Eglises sachent puiser dans les trésors civilisateurs de nos pères dans la foi, osent réaffirmer des vérités dogmatiques en lien avec les aspirations et les peurs de nos contemporains, et puissent encore et toujours retrouver dans les vérités qu'expriment le catéchisme de Heidelberg, consolation, force dans l'action et raisons d'espérer. ■

---

22 Lettre de l'Académie de Lausanne à LL. EE. de Berne, du 19 juin 1710, dans H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Tome II, Lausanne, Concorde, 1929, p. 604.

23 « Jesus Christus, wie et uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, denn wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben » dans W. Niesel, *Bekenntschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1963, p. 335.

CHRONIQUE DE LIVRES

ıcques A. BLOCHER et Jacques BLANDENIER,
Précis d'histoire des Missions. L'Evangelisation du monde, vol. 1 : Des origines au XVIIIe siècle.
Nogent-sur-Marne/Lavigny, éd. de l'Institut biblique de Nogent/ Groupes missionnaires, 1998, 380 pp. ISBN : 2-903100-29-2

Les auteurs ont su éviter les trois principaux pièges du genre : étude technique et si fouillée, qu'elle est réservée à une poignée de pécialistes ; le récit anecdotique facile d'accès et populaire mais superciel ; enfin, l'histoire partisane qui sélectionne les épisodes édifiants correspondant à notre sensibilité spirituelle. Voilà au contraire un vre fouillé, complet, accessible à tous et passionnant. On en appréciera objectivité : à côté des épisodes glorieux, comme l'aventure des Frères oraves ou la vie du pasteur luthérien allemand Hans Egède au Groennd (pp. 327-336), les erreurs, les lacunes, les fautes mêmes ne sont as oubliées comme certaines méthodes coercitives de conversion de harlemagne (p. 109), la tragédie des Croisades et ses conséquences ésastreuses pour la mission (pp. 135s.) ou la carence missiologique es Réformateurs (ch. 14). On retrouve cette objectivité dans le traitement es missions catholiques. On n'est pas toujours habitué à lire sous la lume d'auteurs protestants des pages aussi équilibrées et parfois élogieuses sur l'œuvre des Jésuites !

Un autre mérite de cet ouvrage est de montrer que dès le début e son histoire, l'Evangile s'est répandu aux quatre coins du monde. ait-on aujourd'hui que vers l'an mil, les Eglises nestoriennes* en Asie entrale comptaient au moins douze millions de membres et deux cent inquante diocèses ? Peut-être étaient-elles même plus nombreuses ue les Eglises d'Occident à cette époque (p. 160) ? L'Eglise retrouve i sa dimension universelle et l'on comprend que ce sont les aléas de histoire (notamment l'islamisation du sud et de l'est de la Méditerranée, insi que la colonisation) qui lui ont donné pendant des siècles sa connotation « occidentale ».

Le christianisme et l'islam ont été en concurrence dès l'origine t partout, du Maghreb à l'Inde et à la Chine. Aussi les très belles pages

Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 68ss.

sur Raymond Lulle (1233-1316) et sa manière évangélique d'entrer en contact avec les musulmans devraient être lues par toute personne désireuse d'en faire autant. Je regrette simplement que l'auteur passe trop vite sur l'effondrement des Eglises dans les régions islamisées (pp. 104-108). Une analyse plus profonde aurait été très utile pour notre témoignage aujourd'hui.

Au total, voilà un travail remarquable, unique en français, et qui comble une lacune importante. Il deviendra certainement une référence pour tout ce qui touche à la mission ainsi qu'un outil indispensable pour les personnes désireuses de réfléchir à une évangélisation approfondie et percutante, en Europe et dans le monde. Il intéressera aussi bien le missionnaire ou l'évangéliste cherchant à faire œuvre pionnière que le chrétien engagé dans le monde professionnel et désireux de témoigner sur son lieu de travail. C'est avec impatience que nous attendons le tome 2. ■

Philippe Decorvet

Bernadette NEIPP, *Gethsémané, Rembrandt et le dernier combat de Jésus,*
Editions du Moulin, CH-Poliez-le-Grand, 1999, 82 pp., 56 FF.

Bernadette Neipp propose le dialogue d'une image avec un texte : l'eau-forte de Rembrandt, *Jésus au Mont des Oliviers*, représentant le Christ soutenu physiquement par un ange, et le récit évangélique correspondant. Après une introduction sur l'intérêt de l'image, qui « tient compte de tous les registres de l'humain » (p. 8), l'auteur nous présente Rembrandt, à la fois le peintre fréquentant les Ecritures, et le mari et père frappé par les deuils successifs. Puis elle parcourt la tradition artistique concernant l'épisode de Gethsémané. L'innovation de Rembrandt à propos du traitement de l'ange est soulignée au moyen d'une comparaison avec Dürer, qui en a effectué une représentation beaucoup plus traditionnelle, où l'ange est au ciel, portant un calice surmonté d'une croix.

Les récits bibliques de l'épisode de Gethsémané sont ensuite présentés. Marc et Matthieu sont évoqués ensemble ; Jean (12,27-28) est tenu pour un récit parallèle, alors que le jardin est mentionné au chapitre 18 ; Luc, l'évangile retenu par Rembrandt, est traité dans son originalité, définie comme mettant l'accent sur l'intimité entre le Fils et le Père.

Une analyse détaillée et illustrée permet de comparer les œuvres de Dürer et de Rembrandt. « Chez Dürer, les sentiments et les émotions se disent à travers la nature et le visage de l'ange. Chez Rembrandt, en revanche, ils s'expriment dans une relation : l'ange soutient avec dou

ıur […] un Jésus plein d'humanité » (p. 48). Dans un dernier chapitre, ernadette Neipp tente de répondre à deux questions relatives à l'eau-rte de Rembrandt : le rôle des divers mouvements (horizontaux, ver-aux, diagonaux) et contacts qui animent la scène, et d'autre part la gnification de la lumière.

La conclusion vise à montrer au lecteur le caractère exemplaire récit, et le traitement personnel qu'en fait Rembrandt. « Ce qui s'est ssé à Gethsémané nous invite à prendre le risque de regarder en ce nos peurs […], nos deuils et nos souffrances, car Jésus nous montre ie nous sommes capables de les affronter » (p. 73).

S'il est indéniable que le Christ rejoint nos sentiments et nos notions les plus profonds, ne voir le récit de Gethsémané que sous ngle de « l'agonie du Juste » (p. 62) apparaît comme passablement ducteur. Car le « dernier combat de Jésus » *(sic !)* n'est ni une « lutte esespérée », ni la preuve de « l'échec » de sa mission (p. 64) ! Affirmer ie « Luc préfère l'image du martyre à celle du sacrifice » et de l'expiation . 63) ne tient pas suffisamment compte du fait que l'angoisse de Jésus t plus intense *après* l'apparition de l'ange. La force qu'il donne au hrist n'est donc pas le réconfort procuré au martyr. Si Jésus a besoin être fortifié, c'est qu'il va être compté parmi les malfaiteurs (Lc 22,37 ; . Es 53,12) et qu'il va être livré (Lc 22,48). Or c'est sur ce plan-là, et ec l'absence significative de la coupe et de la sueur devenue comme es caillots de sang, que Rembrandt s'éloigne de l'Ecriture. Il s'en éloigne rendant plus humain, et peut-être même seulement humain le chemin ie seul un Dieu incarné pouvait emprunter. ■

Pierre-Alain Jacot

eter STEPHENS, *Zwingli le théologien*
Labor et Fides, Genève 1999, 401 pp.
ISBN 2-8309-0887-2/2-8309-0876-7.

Pour qui désire étudier Zwingli, la littérature francophone est ssez restreinte, pour ne pas dire rare. Bon nombre de titres sont déjà nciens et portent les stigmates des débats intra-réformés de leur époque. a littérature anglophone et germanophone est plus abondante. La publi-ation de Labor et Fides vient donc remplir non pas un vide, mais un space peu occupé. On ne peut que saluer cette initiative, d'autant lus que Peter Stephens est le meilleur spécialiste actuel de Zwingli. e choix de traduire cet ouvrage est judicieux pour deux raisons : la remière est que l'original anglais est le meilleur livre consacré à la éologie de Zwingli. Facile d'accès et très pédagogique, il permet de écouvrir la pensée du Réformateur de Zurich sans devoir compulser es dizaines de volumes. La seconde est qu'il était épuisé en anglais. On ne peut que remercier l'éditeur de son choix.

Stephens divise la pensée de Zwingli (c'est le titre de l'original) en douze chapitres, complétés par une introduction : la Bible, Dieu, le Christ, le Saint-Esprit, l'homme, le salut, la Parole, les sacrements, le baptême, l'eucharistie, l'Eglise et le ministère, l'Etat. On a bien là ce qui compose la pensée du Réformateur, avec un ordre très réformé : la place d'honneur réservée à la Bible est conforme à l'usage du XVIe siècle (cf. la *Confession de Foi de la Rochelle*). Stephens aborde ces points successifs avec clarté et relative simplicité, même si on peut lui reprocher de trop insister sur les sacrements (près de cent pages). Zwingli s'est attaqué aussi à des problèmes sociaux comme la question des dîmes par son action et ses écrits, mais cet aspect de la pensée du Réformateur est mis au second plan. Je le déplore, car on connaît plus Zwingli pour la controverse avec Luther (sur la Cène) et les anabaptistes (sur le baptême) que comme réformateur de la société civile. De plus je ne suis pas convaincu que Zwingli donne tant d'importance aux sacrements en tant que tels. Certes, il en parle dans beaucoup de textes spécifiques, mais cela ne représente pas le quart de sa production. Ce déséquilibre dans le traitement des données risque d'en induire un autre dans la compréhension de sa pensée. J'aurais aussi aimé voir un traitement plus approfondi de la guerre chez Zwingli. Cet aspect doit gêner de nombreux auteurs actuels, puisqu'il est systématiquement mis de côté. Zwingli n'était pas un pacifiste, et cette réalité passe mal dans le grand public. Il n'empêche que je regrette de ne trouver dans l'index aucune entrée « guerre » ou « Kappel » sans parler de « Marignan » ni de « Musso ». Pour un Réformateur qui a écrit contre le mercenariat, préparé des plans de campagne, élaboré des solutions diplomatiques à des crises militaires et péri à Kappel en 1531, l'oubli est décevant. L'entrée « mercenaire » dans l'index donne accès à des pages intéressantes mais trop succinctes et dispersées. Ma dernière remarque portera sur la traduction : avec Zwingli, le problème des titres des ouvrages est toujours délicat. Les donne-t-on dans la version « officielle », en allemand ou en latin, ou les traduit-on ? Labor et Fides a choisi la dernière solution, qui ne me satisfait pas entièrement. Cela rend, il est vrai, la lecture plus facile au francophone, mais l'avantage s'arrête là. Dans la mesure où très peu d'œuvres de Zwingli ont été traduites et où l'ensemble de la littérature spécialisée utilise les titres officiels, on peut se demander si ce choix n'est pas à court terme : donner à un lecteur le plus de facilités possibles, au risque de le voir se perdre dans une terminologie inconnue s'il désire lire d'autres ouvrages. L'excellente introduction de Pollet (*Huldrych Zwingli*, Labor et Fides, 1988) avait opté pour l'autre solution, bien qu'écrite en français.

Ces critiques ne se mesurent en rien aux qualités exceptionnelles de l'ouvrage : une grande érudition zwinglienne rendue accessible au profane, une vision synthétique, la présentation de la pensée de Zwingli hors de certains a priori criants de notre époque. Cela fait du présent

:vrage une référence incontournable. Tout réformé ou évangélique :isse désireux de connaître ses racines le fera à moindre frais avec ce ıul ouvrage. Toute personne férue d'histoire de l'Eglise ou du XVIe ut se procurer cette valeur sûre. ■

Olivier Bangerter

ıguste LECERF, *Etudes calvinistes*

Aix-en-Provence, Kerygma (réimpression de l'éd. Delachaux & Niestlé 1949).

Introduction à la dogmatique réformée
Vol. 1 : De la nature de la connaissance religieuse
Vol 2 : Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse

Aix-en-Provence, Kerygma, réimpression de l'éd. « Je sers », Paris, 1931,1938.

Il y a des années que je conseillais aux étudiants qui suivent on cours de doctrine à l'Institut Biblique de Nogent de ne pas hésiter se procurer les ouvrages d'Auguste Lecerf, depuis longtemps épuisés, ls les trouvaient. Heureuse idée des éditions Kerygma, de la Faculté ɔre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, que de rendre à nouveau sponibles trois ouvrages de celui que l'on peut considérer comme *le* éologien évangélique français de la première moitié du XXe siècle.

En 1930, on a pu présenter Auguste Lecerf (1872-1943) comme le dernier des calvinistes ». En fait, il a été à l'origine d'un renouveau lviniste en France. Du calvinisme, on ne retient généralement que la ɔctrine de la prédestination, souvent mal comprise. Lecerf frappe par ɔn insistance forte sur la responsabilité humaine, qui fait aussi partie ı calvinisme. Mais ce dernier est bien plus que cela : c'est une mentalité, ı état d'esprit, une vision du monde, toute une manière de considérer rôle que le chrétien doit y jouer. Les *Etudes calvinistes* traitent en ırticulier de sujets aussi divers que la philosophie, les sciences et le ıpitalisme. Le premier volume de *l'Introduction à la dogmatique réforée* est plus philosophique : il s'agit d'affirmer la possibilité de la connaisınce religieuse et d'en définir la nature. Il vaudra mieux, peut-être, ɔmmencer par le second volume, théologique. Le calvinisme, c'est ıssi une manière particulière de faire de la théologie ! Lecerf défend ıe dogmatique théiste*, plutôt que panthéiste* ou déiste*, orthodoxe ıutôt que libérale, protestante plutôt que catholique, réformée enfin, lutôt que luthérienne ou arminienne*.

Lecerf était bien au fait de la vie intellectuelle de son époque. Il assimilé les derniers développements de la pensée calviniste, chez ooyeweerd par exemple. Ses ouvrages restent donc très actuels. Il

fait en particulier reposer la dogmatique réformée sur deux principes : le principe externe de la pleine et entière autorité de l'Ecriture, le principe interne du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Même si l'on peut être gêné par certaines formulations de Lecerf sur le témoignage de l'Esprit ou la foi, c'est bien dans l'affirmation conjointe de ces deux principes que réside la solution biblique aux grands problèmes épistémologiques* posés au XXe siècle, en particulier la possibilité d'une connaissance vraie, à la fois objective et subjective. ■

Sylvain Romerowski

Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève – Montréal, Cerf – Labor & Fides – Novalis, 1998, 241 pp., 35 FS/150 FF.

Le format original (à peu près carré) correspond au contenu : un manuel pédagogique d'initiation à la méthode de l'analyse narrative, qu'on appelle aussi narratologie*. Dessins et graphiques permettent une visualisation du sujet traité, une vérification des connaissances est proposée à chaque chapitre, et une bonne synthèse de la démarche est exposée à la fin du livre. Les auteurs ont su expliquer cette approche des textes bibliques en des tournures accessibles, programme peu facile en raison de la diversité des domaines abordés : philosophie, linguistique, rhétorique…

En quoi consiste cette méthode ? Selon les auteurs, l'analyse narrative se fonde sur la communication : comment l'auteur communique-t-il son message au lecteur ? Par quelle stratégie l'auteur organise-t-il le déchiffrement du sens par le lecteur (p. 10) ? L'analyse narrative considère que l'œuvre doit être lue indépendamment d'une hypothèse sur le contexte de communication originel de l'écrit, ce qui ne la dispense pas de reconstruire l'identité narrative de son auteur ou de ses destinataires historiques (p. 15). En outre, l'analyse narrative reçoit le récit comme un objet textuel communiqué par l'émetteur au récepteur, et les narratologues s'intéressent à repérer la stratégie narrative déployée dans le récit en vue d'agir sur le récepteur (p. 15).

La Bible s'offre à nous comme un témoignage au sujet de la réalité divine, et il me semble que toute analyse du texte biblique devrait s'inscrire dans une telle visée. L'analyse de ce témoignage (selon les présupposés, les intentions, les moyens… de l'auteur, du lecteur, l'univers de l'un et de l'autre, le rôle du Saint-Esprit qui vient inscrire ce témoignage dans les cœurs) n'est pas facile, car elle est obligatoirement une combinaison de toutes les méthodes, pour autant qu'on puisse en démontrer la pertinence théologique. Pour ce qui concerne l'analyse narrative, nos deux auteurs voient cette pertinence dans le fait suivant :

méthode stipule que le texte communique quelque chose – ce pour-uoi il a été écrit –, et qu'il s'agit de chercher le sens du texte dans le xte lui-même, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui. L'analyse part nsi d'un fait réel et non hypothétique. Les déductions exégétiques u'elle opère, dans la mesure où la réflexion interprétative est adé-uatement menée, permettent au lecteur d'en venir à un développement téologique. Elles ouvrent ainsi la voie à diverses possibilités d'actua-sation (théoriques et pratiques).

Ainsi, cette méthode me paraît-elle constituer un travail préalable téressant pour nous amener à comprendre comment la Bible transmet témoignage de la foi. Elle peut, par exemple, aider à répondre à la uestion suivante : en quoi l'auteur a-t-il été pertinent dans le témoignage u'il communique, quelle motion exerce-t-il sur le lecteur ?

La force de cette méthode est aussi sa faiblesse. En effet, il lui anque la mise en perspective des textes dans leur histoire commu-autaire, et l'histoire de l'auteur en rapport avec cette communauté. est l'objet d'autres méthodes : historique, psychologique, sociologique. est une combinaison des méthodes d'approches exégétiques qui permet e cibler au mieux l'objet du texte, et les auteurs en ont bel et bien onscience (p. 188). ■

Marc Barthélémy

erniers ouvrages reçus

ttila Jakab, ***20 siècles de prière chrétienne***, Editions du signe, 1999.

ernard Gillièron, ***Pour l'amour de Corinthe. L'apôtre Paul dicte ses souvenirs***, éd. du Moulin, CH-Poliez-le-Grand, 1999.

aniel Marguerat, ***Paul de Tarse – un homme aux prises avec Dieu***, éd. du Moulin, 1999.

homas Römer, ***Les chemins de la sagesse – Proverbes, Job, Qohélet***, éd. du Moulin, 1999.

aniel Lys, ***La Bible en otage. Comment sortir des lectures hérétiques***, éd. du Moulin, 2000.

lian Cuvillier, ***Les apocalypses du Nouveau Testament***, Cahier Evangile n° 110, Paris, Cerf/Service Biblique Evangile & Vie, 1999, ISSN 0222-9714, 35 FF.

Hokhma 73/2000, pp. 68-70

GLOSSAIRE :

Apriorisme, aprioriste : Doctrine qui concerne ce qui est fondé sur des idées a priori, c'est-à-dire antérieures à l'expérience.

Arminien : Relatif à l'arminianisme, un calvinisme qui s'écarte de la doctrine orthodoxe de la double prédestination et affirmant que la grâce est offerte à tous, chacun ayant la capacité de l'accepter ou de la refuser. Le mouvement est né en Hollande et a eu pour chef de file Arminius, professeur de théologie à Leyden (1560-1609).

Augustana (Confessio) : La première grande confession de foi des Eglises issues de la Réforme. Composée de 28 articles, elle a été rédigée en latin à la demande de l'empereur Charles Quint pour la Diète d'Augsbourg en 1530. On la nomme plus couramment *Confession d'Augsbourg*, et elle fait partie des livres symboliques de l'Eglise luthérienne.

Axiomatique : Relatif à l'axiome, vérité indémontrable mais évidente par quiconque en comprend le sens.

Cognitif : Relatif à la connaissance.

Contingent : Caractère de ce qui, dans la vie, peut être conditionnel, accidentel, hasardeux, incertain, en opposition à ce qui est nécessaire. Désigne donc le côté tragique des choses ou des faits de l'existence soumis au changement, qui peuvent arriver ou ne pas arriver, être ou ne pas être, qui sont finalement sans importance, non essentiels.

Déiste : Relatif au déisme, doctrine selon laquelle il existe une divinité unique qui est la cause du monde, qui en reste distincte (contre le panthéisme*) mais qui n'a pas d'action sur lui (contre le théisme*).

Empirique (empiriquement) : Qui s'appuie principalement sur l'expérience et non pas sur les données scientifiques ou rationnelles.

Epistémologique : Relatif à l'épistémologie, nom donné aux disciplines qui prennent directement la science pour objet et qui en proposent la théorie. L'épistémologie a des buts divers : la théorie de la connaissance, la théorie de la science, ou l'élucidation des propositions scientifiques. On distingue l'épistémologie normative qui traite de la méthode et l'épistémologie descriptive qui déchiffre l'histoire des sciences.

Eschatologie : Doctrine des fins dernières.

Existentialisme : Toute philosophie qui porte son intérêt sur l'existence comprise non comme l'être des choses, mais comme la subjectivité humaine.

Historicisme : L'historicisme est la théorie philosophique qui jette l'idée d'une nature immuable de l'homme. Il présuppose que homme et toutes les manifestations de la vie humaine sont totalement éterminés par l'histoire. C'est pourquoi il faut les considérer comme ariables et non-réitérables. Ce qu'est l'homme évolue dans et avec histoire.

Historicité : Fait de présupposer que l'homme et toutes les manistations de la vie humaine sont totalement déterminés par l'histoire.

Holistique : Relatif à l'holisme, doctrine épistémologique selon quelle, face à l'expérience, chaque énoncé scientifique est tributaire u domaine tout entier dans lequel il apparaît.

Irrationalisme, irrationaliste : Doctrine selon laquelle les idées ennent non pas de la raison, mais de l'expérience empirique*.

Joyeux échange : Expression utilisée par Luther pour décrire e qui s'est passé à la croix et son application par le Saint-Esprit chez croyant, au moyen de la foi. Le premier terme de l'échange consiste n ce que le Christ porte le péché du pécheur ; le second en ce que le écheur est revêtu, de manière déclarative et judiciaire, de la justice u Christ.

Métaphysique (adj.) : Relatif au nom commun féminin « métahysique ». La métaphysique est la connaissance rationnelle et antérieure toute expérience de l'être et des qualités communes à tout ce qui st, des causes premières (c'est-à-dire non déterminées elles-mêmes ar des causes antérieures) et des raisons profondes qui expliquent le éel dans sa totalité.

Narratologie : Concept équivalent à l'analyse narrative, science ui tâche de comprendre comment l'intrigue se noue dans une narration.

Néo-marxisme : Se réfère à la doctrine antérieure du marxisme t à ses axes majeurs : le matérialisme, la critique du capitalisme et le ocialisme.

Néo-pragmatisme : Se réfère à la doctrine antérieure du pragatisme et à ses thèmes essentiels.

Nestorien : Relatif au nestorianisme, doctrine héritée de Nestorius, atriarche de Constantinople au V[e] siècle, qui fut condamné une première ois lors du troisième concile œcuménique d'Ephèse en 431 puis à Chalédoine en 451. Il affirmait que les deux natures de Christ (divine et umaine) possédaient leur individualité propre et n'étaient unies que ar une « simple conjonction ».

Offices (trois) : Fonctions remplies par le Christ qui résultent e son onction par le Saint-Esprit en tant que prophète, prêtre et roi.

Opérationnaliste : Se réfère à l'opérationnalisme, philosophie ondée sur une thèse affirmant la synonymie entre chaque concept cientifique et un ensemble déterminé de procédures expérimentales : ous les concepts scientifiques doivent pouvoir se définir aux termes

de telles procédures et il faut éliminer de la science ceux qui, ne pouvant l'être, sont déclarés sans signification.

Panthéiste : Relatif au panthéisme, doctrine selon laquelle Dieu est l'unité du monde, et tout est en lui, tout se confondant avec lui.

Pragmatisme : Doctrine selon laquelle l'idée que nous avons d'un phénomène, d'un objet n'est que la somme des idées que nous pouvons avoir au sujet des conséquences pratiques de ce phénomène, des actions possibles sur cet objet.

Protologie : Doctrine des commencements, par opposition à l'eschatologie*.

Rationalisme, rationaliste : Doctrine selon laquelle les idées viennent de la raison elle-même.

Réforme réformée : Terme utilisé pour qualifier la branche de la Réforme qui se réclame plus particulièrement de Calvin et de ses doctrines.

Société apprenante : Société qui réalise un progrès, s'améliore par « adaptation » et « réadaptation ».

Substance : Ce qui est permanent dans un sujet susceptible de changer.

Superintentant : Traduction française, à l'époque de la Réforme du mot grec *épiskopos*, « évêque ». En ecclésiologie réformée, le superintendant avait une fonction de doyen au sein de la classe des pasteurs. Aujourd'hui, on parlerait de président de région ou de ministre de coordination.

Théiste : Relatif au théisme qui, au sens classique, est la doctrine philosophique se voulant indépendante de tout donné révélé, affirmant un Dieu personnel, créateur, distinct des êtres et du monde, (contre le panthéisme*), et sur lequel il reste agissant (contre le déisme*).

Utilitarisme : Doctrine selon laquelle l'utile est le principe de toutes les valeurs, dans le domaine de la connaissance (pragmatisme*) et dans le domaine de l'action.

Variata : Edition de l'*Augustana** remaniée par Mélanchthon et publiée en 1540. Elle comporte des modifications importantes par rapport à la Confession d'Augsbourg originale, appelée *Invariata*. Les changements concernent notamment l'article 10 sur la Sainte-Cène et sont favorables aux idées de Bucer et de Calvin.

Bulletin de commande



Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

Code postal : .... Ville : ....

Pays : ....

❑ Je commande la série 1-66, au prix de 870 FF, 245 FS ou 5400 FB, soit 50 % de réduction.

❑ Je désire recevoir les numéros disponibles suivants :

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
4	10	8	6	5	90	75	....	......
6	10	8	6	5	90	75	....	......
7	10	8	6	5	90	75	....	......
8	10	8	6	5	90	75	....	......
9	10	8	6	5	90	75	....	......
10	12	10	6	5	90	75	....	......
11	12	10	6	5	90	75	....	......
12	12	10	6	5	90	75	....	......
13	15	12	7	6	110	90	....	......
14	15	12	7	6	110	90	....	......
15	15	12	7	6	110	90	....	......
16	15	12	7	6	110	90	....	......
18	15	12	7	6	110	90	....	......
19	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
20	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
21	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
22	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
23	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
24	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
25	23	20	9,50	8	170	150	....	......
26	23	20	9,50	8	170	150	....	......
27	23	20	9,50	8	170	150	....	......
28	25	22	9,50	8	170	150	....	......
29	25	22	9,50	8	170	150	....	......
30	25	22	9,50	8	170	150	....	......
31	30	25	11	9	230	180	....	......
32	30	25	12	10	260	200	....	......
33	30	25	11	9	230	180	....	......
34	30	25	11	9	230	180	....	......
35	30	25	11	9	230	180	....	......
36	30	25	11	9	230	180	....	......

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
37	30	25	11	9	230	180	....	......
38	30	25	11	9	230	180	....	......
39	30	25	11	9	230	180	....	......
40	30	25	11	9	230	180	....	......
41	30	25	11	9	230	180	....	......
42	30	25	11	9	230	180	....	......
43	35	25	11	9	230	180	....	......
44	35	25	11	9	230	180	....	......
45	35	25	11	9	230	180	....	......
46-47	55	55	15	15	360	360	....	......
48	35	25	11	9	230	180	....	......
49	35	25	11	9	230	180	....	......
50	35	25	11	9	230	180	....	......
51	35	25	11	9	230	180	....	......
52	40	30	12	10	260	200	....	......
53	40	30	12	10	260	200	....	......
54	40	30	12	10	260	200	....	......
55	40	30	12	10	260	200	....	......
56	40	30	12	10	260	200	....	......
57	40	30	12	10	260	200	....	......
58	40	30	12	10	260	200	....	......
59	40	30	12	10	260	200	....	......
60	40	30	12	10	260	200	....	......
61	45	35	12	10	260	200	....	......
62	45	35	12	10	260	200	....	......
63	45	35	12	10	260	200	....	......
64	45	35	12	10	260	200	....	......
65	45	35	12	10	260	200	....	......
66	45	35	12	10	260	200	....	......
67	45	35	12	10	260	200	....	......
68	45	35	12	10	260	200	....	......
69	45	35	12	10	260	200	....	......
70	45	35	12	10	260	200	....	......
71	45	35	12	10	260	200	....	......
72	45	35	12	10	260	200	....	......

Frais de port :	France et autres pays	Suisse	Belgique	
1 à 2 exemplaires	10	3	20	....
3 à 5 exemplaires	20	6	40	....
5 et plus	franco	franco	franco	

❑ J'abonne pour 2000 la personne suivante, tarifs ci-contre ....

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

et je choisis 2 n° en cadeau de parrainage, dans la liste ci-dessus.

Total (réduction éventuelle incluse, voir ci-contre) **.........**

Je joins mon règlement à ma commande. Règlement et adresses : voir ci-contre.